

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Pogonyi Szabolcs

Charles Taylor – filozófia és politika

Filozófiai Doktori Iskola, vezetője: Dr. Kelemen János, DSc, egyetemi tanár  
Politikai Filozófiai Program, vezetője: Dr. Ludassy Mária, DSc, egyetemi tanár

A bizottság tagjai:

Dr. Dr. Ludassy Mária, DSc, egyetemi tanár (elnök)  
Dr. Orthmayr Imre, CSc, egyetemi docens Dr (belső bíráló)  
Dr. Horkay Hörcher Ferenc, PhD, egyetemi docens (külső bíráló)  
Dr. Miklósi Zoltán, PhD (tag)  
Dr. Mester Béla, PhD (titkár)  
Dr. Lánczi András, CSc, egyetemi tanár (póttag)  
Dr. Ulmann Tamás, PhD (póttag)

Témavezető:

Dr. Huoranszki Ferenc, DSc, egyetemi tanár

Budapest, 2007.

## **Köszönetnyilvánítás**

Doktori disszertációm több mint tíz éves filozófiai tanulmányaim lezárása, és reményeim szerint megkoronázása. Felsorolni is lehetetlen lenne mindazokat a kitűnő tanárokat, akiknek óráit az elmúlt tizenkét évben az ELTE Filozófia Intézetének MA, majd PhD diájaként látogathattam. Az Intézet professzorainak óráin lehetőségem nyílt az analitikus és a kontinentális filozófia klasszikusainak tanulmányozására. Dolgozatom megírásakor a diákevek során elsajátított ismeretek rendkívül hasznosnak bizonyultak.

Mindenekelőtt szeretném megköszönni Huoranszki Ferencnek, hogy elvállalta disszertációm témavezetését.

Külön hálával tartozom Ludassy Máriának, a Politikai Filozófia Program vezetőjének, akinek kurzusai elültették bennem a politikafilozófia iránti érdeklődést.

A legtöbbet mesteremnek, Bence Györgynek köszönhetek, aki disszertációm témájának kiválasztásában és a dolgozat kidolgozásában is rengeteget segített. Politikafilozófiai világlátásomra ő volt a legnagyobb hatással. Nagyon sok mindent kellene megköszönnöm neki. Sajnos erre már nincs lehetőség.

Végül szeretném megköszönni családomnak, hogy tanulmányaim során és a disszertáció elkészítésekor mellettem voltak. Elnézték nekem, hogy néha helyettük is filozófiai hívságokkal foglalkoztam, és a türelmük akkor is kitartott, amikor az enyém már fogytán volt. Az ő támogatásuk nélkül disszertációm biztosan nem készült volna el.

## Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	4
1. Erkölcsi fenomenológia .....	10
1.1. Filozófiai antropológia.....	11
1.1.1. Erős értékítéletek.....	13
1.1.2. Identitás.....	20
1.1.3. A procedurális erkölcsfilozófiák kritikája.....	25
1.1.4. Közösség.....	29
1.2. Az erkölcsök genealógiája .....	39
1.2.1. A modern identitás genealógiája.....	41
1.2.2. A modernitás dialektikája .....	50
1.2.3. Az erkölcsi genealógia tétje .....	54
2. Liberalizmuskritika .....	61
2.1. Kommunitárius politikai filozófiák.....	63
2.2. A modern atomizmus politikai filozófiája .....	68
2.3. Rawls-kritika.....	73
2.3.1. Individuum.....	75
2.3.2. Értéksemlegesség.....	77
2.3.3. Instrumentalizmus.....	83
2.3.4. Stabilitás.....	84
2.4. A Rawls-kritika kritikája.....	91
2.4.1. Individuum.....	92
2.4.2. Értéksemlegesség.....	98
2.4.3. Instrumentalizmus.....	104
2.4.4. Stabilitás.....	111
3. Kollektív liberalizmus?.....	115
3.1. Az elismerés filozófiája.....	117
3.2. Az elismerés politikája Québecben .....	131
3.2.1. Liberális multikulturalizmus és nacionalista szeparatizmus.....	134
3.2.2. Taylor, a liberális nacionalista .....	143
Összegzés és következtetések .....	163
Idézett irodalom .....	167

## Bevezetés

„Mint arra Hegel a Jogfilozófiában rámutat, a politikai filozófia harmadik célja a megbékélés. A politikai filozófia segíthet a társadalommal és történelemmel szembeni frusztráció és düh csillapítására annak megmutatásával, hogy az intézmények filozófiai szempontból racionálisak, és hogy egy racionális fejlődés eredményei. Erre utal az ismert hegeli kijelentés, mely szerint ha racionálisan tekintünk a világra, akkor a világ racionálisan tekint vissza ránk.” (John Rawls: *Justice as Fairness. A Restatement*, 3)

Doktori disszertációm célja a taylori komunitárius liberalizmuskritika és a liberalizmuskritikára épülő komunitárius politikai filozófia áttekintő összefoglalása és értékelése. Hat évvel ezelőtti témaválasztásomkor még csak meglehetősen ködös elképzeléseim voltak arról, hogy milyen szempontok alapján elemzem és értékelem a kanadai filozófus munkáit. Nem is nagyon érdemes felidézni azokat a kissé romantikus előfeltevéseket, amelyek felkeltették az érdeklődésemet, hiszen jelen dolgozat végkövetkeztetései nagyban eltérnek a kezdeti halvány intuícióktól, amelyek arra késztettek, hogy alaposabban elmélyedjek a taylori komunitárius politikai filozófiában.

A taylori politikai filozófiai és politikai írások tanulmányozása során egyre világosabbá vált számomra, hogy a taylori liberalizmuskritika nem kellőképpen megalapozott és átgondolt. Ezért dolgozatom sokkal kritikusabb a taylori elmélettel szemben, mint azt eredetileg terveztem. Mindehhez persze szükség volt arra is, hogy a bírált liberális szerzőket, és mindenekelőtt Rawls politikai filozófiáját jobban megértsem.

A dolgozatnak nem feladata a taylori terminológia nyilvánvaló gyengéinek részletes kimutatása. Néhány általános észrevételt azonban fontosnak tartok megemlíteni.

A taylori elméletnek alapvető gyengéje, hogy az általános liberalizmuskritika valójában egy nem létező ellenfelet bírál: az egységes modern liberalizmust. Taylor

széles eszmetörténeti megközelítést alkalmaz, és egy általános modernitás- és kultúrkritika részeként bírálja a Locke, Kant, Mill, Rawls, Nozick, Dworkin és Nagel által képviselt, és szerinte a fontosabb kérdésekben egységesnek tekinthető liberalizmust. A liberalizmus ilyen egységes gondolatrendszerként történő megközelítése politikai filozófiai szempontból kétes, eszmetörténeti szempontból pedig naiv vállalkozás.<sup>1</sup>

Súlyos módszertani kételyek vetődnek fel a Charles Taylor főművének tekintett *Sources of the Self* című kötetben felvázolt, hegeli-spengleri modernitástörténettel kapcsolatban is. Számos ponton lehetne bírálni az egyes szerzőkre vonatkozó taylori elemzést. Sőt, a módszerrel szemben egy általánosabb módszertani kritika is megfogalmazható. Taylor szellemtörténeti kalandozásai során ugyanis azt a látszatot kelti, hogy a különböző korok filozófusai dialógust folytattak egymással. Ő maga is elismeri, hogy a felvázolt eszmetörténeti kép meglehetősen sematikus. Néha azonban filozófiai szempontból aligha tartható következtetésekre ragadtatja magát. A *Sources* összefoglaló fejezetében például azt állítja, hogy a nagy társadalmi változásokért is elsősorban filozófiai elméletek voltak a felelősek. Az 1968-as diáktüntetésekért például a romantikus expresszizmus – a diákok Taylor szerint „közelebb álltak Schillerhez, mint bármelyik huszadik századi szerzőhöz”.<sup>2</sup> Ezekkel a módszertani problémákkal jelen tanulmányban nem foglalkozom, mert a taylori érvelés megértéséhez nem szükséges tisztázni sem az egyes szerzőkre vonatkozó félreértéseket, sem a súlyos módszertani problémákat. A terminológiai nehézségekre csak akkor térek ki, ha ezt a politikai filozófiával kapcsolatos gondolatok megértése feltétlenül megköveteli.

A taylori liberalizmuskritika megértését és filozófiai igényű értékelését nagyon megnehezíti az is, hogy Taylor a nem analitikus filozófiák eszköztárával bírál analitikus politikai filozófusokat. A legnagyobb módszertani problémát kétségkívül az jelenti, hogy Taylor műveiben az antropológiai, az erkölcsfilozófiai, az eszmetörténeti és a politikai filozófiai érvek folyamatosan keverednek kultúrkritikai

<sup>1</sup> Cladis 1992, 4; Weinstock 1994, 177

<sup>2</sup> Taylor 1989, 496

megjegyzésekkel és politikai állásfoglalásokkal. Taylor filozófiai írásaiban analitikus érvt kevesebbet találni, mint Rilkére, Mallarméra, Dosztojevszkijre vonatkozó hivatkozást és vers- illetve regényelemzést. Több kritikusa is arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófiai értekezés gyakran általános kultúrtörténetbe, vagy egyenesen irodalomba csap át.<sup>3</sup> Taylor maga is elismeri, hogy a *Sources* szellemtörténeti genealógiájának módszere sok tekintetben közelebb áll a művészethez, mint a „filozófiai illetve kritikai nyelvhez”.<sup>4</sup>

Dolgozatomban mindenesetre arra törekedtem, hogy a lehető legvilágosabban és legrendszerzetebben adjam vissza a kanadai filozófus filozófiai és politikai nézeteit. Bár reményeim szerint a taylori gondolatok rekonstrukciója a disszertációban bemutatott változata nem a szerző szándékaitól idegen konstrukció, nincs kétségem afelől, hogy más olvasatok is lehetségesek.

Nem törekszem a taylori filozófia teljes áttekintésére. Néhány fontos, ám politikai filozófiai szempontból nélkülözhető témát figyelmen kívül hagyok. Nem foglalkozom Taylor vallásfilozófiai írásaival és csak említésszerűen, a liberalizmuskritika kapcsán és a konklúzióban utalok Taylor Hegel-interpretációjára is. A liberalizmuskritika és az elismerés politikájának megértéséhez ugyanis sem a vallásfilozófiai megértésére, sem pedig a Hegel-interpretáció bemutatására nincs szükség.

Disszertációm végkövetkeztetése az, hogy a Taylor politikai filozófiája zsákutca. Liberalizmuskritikája a liberális politikai filozófiák teljes félreértésen alapul. A liberális politikai filozófiák alternatívájaként felmutatott elismerés politikája normatív politikai filozófiai szempontból kidolgozatlan és ellentmondásos, gyakorlati politikai alkalmazása pedig olyan politikai következményekkel jár, amelyek ellentétesek Taylor céljaival és normatív filozófiai elveivel.

A liberalizmuskritika félreértéseit és ellentmondásait a kései John Rawls politikai filozófiájának segítségével mutatom be. Disszertációmban nem állítom, hogy a kései

<sup>3</sup> Abbey 2000, 73–79; Skinner 1994

<sup>4</sup> Taylor 1989, 512

rawlsi elmélet filozófiai szempontból nem kritizálható. Céлом pusztán annak kimutatása, hogy a taylori kommunitárius liberalizmuskritika megalapozatlan.

Mindazonáltal remélem, hogy a zsácutca bejárása politikai filozófiai szempontból tanulságos. Elsősorban azért, mert a kommunitárius politikai filozófusok a Tayloréhoz nagyon hasonló liberalizmuskritikát és alternatív kommunitárius javaslatokat fogalmaznak meg, ezért a disszertáció érvei könnyen kibővíthetők egy általánosabb kommunitarizmus-kritikává. Nem kétséges, hogy Michael Sandel, Charles Taylor tanítványa például alaposabban végiggondolt kritikáját adja a liberális politikai filozófiák individualista metafizikai alapvetéseinek. Bernard Williams és Alasdair MacIntyre erkölcsfilozófiai írásai, melyekből Taylor sokat merít, más-más szempontból ugyan, de világosabb és érdekesebb összefoglalásai a közösséggelví erkölcsfilozófiáknak. Míg Taylor a liberális disztributív igazságossággal csak elvétve és említésszinten foglalkozik, Michael Walzer átfogó igazságosságelméletben bírálja a liberális igazságosságelméleteket. A kommunitárius elméleti alapokra felépített politikát pedig Amitai Etzioni a taylorinél végiggondoltabb és koherensebb változatát dolgozta ki. A taylori liberalizmuskritikát és politikai filozófiát viszont éppen az teszi egyedivé és érdekessé, hogy ötvözi a kommunitárius liberalizmuskritikák legfőbb érveit: a filozófiai antropológiai, az erkölcsfilozófiai és a politikai filozófiai kritikák leglényegesebb elemei egyaránt megtalálhatók az elméletben. Lényeges szempont az is, hogy – ellentétben a liberális politikai filozófiák többi kommunitárius kritikusaival, Taylor politikusként is kifejtette álláspontját, ami a politikai filozófiai elmélet következtetéseinek értékelésekor rendkívül hasznos. Ez persze azt is jelenti, hogy dolgozatomban a filozófiai antropológiára, az erkölcsfilozófiára, a politikai filozófiára és a politikára vonatkozó nézetek mindegyikére ki kell térnem. Disszertációm így nem csak szigorú értelemben vett politikai filozófiai, sőt nem is pusztán filozófiai kérdéseket tárgyal, hanem a lehető legszélesebb értelemben vett politikai gondolkodás területére is elkalandozik.

Érvelésem három, nagyjából egyenlő terjedelmű részre tagolódik. Az első fejezetben (*1. Erkölcsi fenomenológia*) röviden rendszerezem és áttekintem a taylori filozófiai antropológia és erkölcsfilozófia legfontosabb alapvetéseit. Az első alfejezetben (1.2. Filozófiai antropológia) bemutatom az erős értékítéletek és erkölcsi keretrendszerek fogalmát, kitérek az erkölcsök és az identitás szoros összefüggésére, felvázolom a

Taylor által procedurális erkölcsfilozófiának nevezett haszonelvű- és kantiánus erkölcsfilozófiák kritikáját, végül az erkölcsi nyelv közösségi meghatározottságának tézisének ismertetem. A második alfejezet (1.2. *Az erkölcsök genealógiája*) a modern erkölcsi keretrendszerek taylori szellemtörténetét tekinti át, és bemutatja Taylor modernitáskritikájának főbb állításait. Mivel vizsgálódásaim középpontjában a politikai filozófia áll, az erkölcsfilozófiai alapok bemutatására csak annyiban van szükségem, amennyiben az a politikai filozófiai érvek megértéséhez feltétlenül szükséges. Ezért a taylori antropológia és erkölcsfilozófia értékelésére, illetve szélesebb eszméletörténeti kontextusba helyezésére kísérletet sem teszek.

A második fejezet (2. *Liberalizmuskritika*) célja Taylor liberalizmuskritikájának rendszerezése és értékelése. A komunitárius politikai filozófiák és politikák áttekintése és a komunitárius liberalizmuskritikák legfontosabb jellegzetességeinek bemutatása után Rawls igazságosságelméletével szembeállítva demonstrálok Taylor filozófiai liberalizmuskritikáját. Először a taylori kritikát ismertetem, utána pedig arra mutatok rá, hogy Taylor alapvetően félreérti a rawlsi igazságosságelméletet. Arra teszek kísérletet tehát, hogy taylori érveket állítsak szembe rawlsi érvekkel. Ez nem könnyű feladat, hiszen, mint arra fentebb már utaltam, Taylor liberalizmuskritikája nem egy konkrét liberális igazságosságelmélet szoros olvasatából indul ki. Sőt, azt sem állíthatjuk, hogy létezik explicit Taylor-Rawls vita. De a két szerző érveinek szembeállítása meggyőződésem szerint segíthet a taylori liberalizmuskritika megértésében, és annak bizonyításában, hogy a bírálat megalapozatlan és tarthatatlan.<sup>5</sup> A szembeállítás ugyan nem egy valóban létező és kifejtett vita rekonstruálása, de az általam felvázolt érvrendszerek meggyőződésem és szándékaim szerint tükrözik a szerzők – Taylor és Rawls – gondolatait, és ezért legitim a megközelítésmód. Amellett fogok érvelni, hogy a késői Rawls által kidolgozott politikai liberalizmus elmélete olvasható a komunitárius kritikákra adott válaszként. A *Political Liberalism*ben átdolgozott liberális szerződéselmélet a komunitárius, és köztük Taylor liberalizmuskritikájának minden lényeges észrevételét megválaszolja. Sőt, amellett is erős érvek szólnak, hogy már *Az*

<sup>5</sup> Mulhall – Swift 1992, 195



*igazságosság elméletében* foglaltak sincsenek ellentétben az elismerés politikájával, még akkor sem, ha több ponton valóban félreérthető a rawlsi elmélet.

A harmadik részben (3. *Kollektív liberalizmus?*) kísérletet teszek a liberális politikai filozófiák alternatívájának szánt taylori elismerés politikájának ismertetésére. Charles Taylor liberális és kommunárius elemeket ötvöző politikai filozófiájában az erkölcsök genealógiája kapcsán a 2. fejezetben felvázolt radikális felvilágosodás szabadság- és individualizmus-eszményének, illetve az ellenfelvilágosodás közösségeszményének kibékítésére törekszik. Amellett fogok érvelni, hogy az elismerés politikája rendkívül kidolgozatlan, ezért szigorúan normatív politikai filozófiai szempontból nem lehetséges a megértése és értékelése (3.1. *Az elismerés filozófiája*). Az elismerés politikai filozófiájának megértésének érdekében Taylor politikai nézeteit és állásfoglalásait elemzem, amelyek a szerző szándéka szerint is a politikai filozófia gyakorlati alkalmazásának tekinthetők (3.2 *Az elismerés politikája Québecben*). Dolgozatom végén arra a következtetésre jutok, hogy az elismerés politikájának alkalmazott változata ellentétes a taylori politikai filozófiára vonatkozó normatív állításokkal.

Disszertációm konklúziójában arra mutatok rá, hogy a taylori liberalizmuskritika félreértéseken alapul, és hogy a felvilágosodás és ellenfelvilágosodás az elismerés politikájában történt kibékítésére tett kísérlet kudarcot vall. Sőt, azt állítom, hogy az elismerés politikájának fontosabb politikai céljait a kései Rawls által megfogalmazott politikai liberalizmus alapján lehet megvalósítani.

## 1. Erkölcsi fenomenológia

Charles Taylor liberalizmuskritikájának és a kritikára épülő elismerés politikájának megértéséhez elengedhetetlen Taylor filozófiai antropológiai írásainak és modernitáskritikájának áttekintése. Dolgozatom első fejezetében ezért Taylor filozófiai antropológiájának, erkölcsfilozófiájának és erkölcsi genealógiájának legfontosabb fogalmait és központi állításait foglalom össze. Nem célom sem az antropológiai, sem az erkölcsfilozófiai nézetek kritikája, és nem teszek kísérletet arra sem, hogy egy szélesebb eszmétörténeti kontextusban próbáljam értékelni a taylori filozófiát. Mindössze arra törekszem, hogy a szerző nézeteit a lehető legegyszerűbben és legrendszerezettebben visszaadjam abból a célból, hogy a filozófiai antropológiára és erkölcsfilozófiára alapozott politikai filozófia megértése lehetővé váljék. Ez a vázlatos és a politikai filozófiai vonatkozásokat előtérbe állító megközelítés egyrészt szükségszerűen leegyszerűsíti a taylori gondolatokat, másrészt a filozófiai szempontból problematikus alapvetéseket sem kritizálja. Mivel dolgozatom célja Taylor politikai filozófiájának kritikai áttekintése, ezért az erkölcsfilozófia és antropológia értékelésére és bírálatára nincs szükség.

Taylor erkölcsfilozófiai és antropológiai munkáiban egy sajátos fenomenológiai módszert alkalmaz. Az erkölcsi ítéletek vizsgálatában a köznapis tapasztalat homályos erkölcsi intuíciójából indul ki. Az első alfejezetben (*1.1. Filozófiai antropológia*) az erkölcsfilozófia főbb fogalmait és legfontosabb állításait foglalom össze. Az erős értékítéletek és az erkölcsi keretrendszer fogalmának bemutatása után kitérek az erkölcs és identitás összefüggésére, majd az erkölcsök közösségi eredetére. A második részben (*1.2. Az erkölcsök genealógiája*) Taylor modernitáskritikáját vázolom fel.

### 1.1. Filozófiai antropológia

Charles Taylor filozófiájában a filozófiai antropológiai és erkölcsfilozófiai nézetek szorosan összefüggnek. Az erkölcsfilozófia ugyanis feltételez bizonyos általános, az emberi természetre vonatkozó állításokat. Már Ruth Abbey, az első Taylor-monográfia szerzője (mely monográfiának megírását Charles Taylor tanácsaival segítette és felügyelte)<sup>6</sup> felismerte, hogy az erkölcsfilozófiai és filozófiai antropológiai nézeteket nem lehetséges külön tárgyalni.<sup>7</sup>

A bevezetőben utaltam rá, hogy nem szándékozom Taylor erkölcsfilozófiájának értékelését, és főleg nem alapos kritikáját adni. Nem törekszem arra sem, hogy az erkölcsfilozófiák rendszertanába beillessem a taylori felfogást. A politikai filozófia – a liberalizmuskritika és az elismerés politikájának – megértéséhez azonban fontos legalább vázlatosan bemutatni azokat az erkölcsfilozófiai alapvetéseket, amelyekre a modern liberalizmus komunitárius kritikája épül. Ehhez viszont elég a filozófiai antropológiai alapok pusztá áttekintése. A taylori erkölcsfilozófia alátámasztására vagy kritikájára nem teszek kísérletet – célom mindössze a szerző erkölcsfilozófiai gondolatainak rendszerezett rekapitulációja. Nyilvánvaló, hogy ha a politikai filozófia antropológiai és erkölcsfilozófiai alapokra épül, akkor az elmélet kellően szilárd alapok nélkül összeomlik. A filozófiai antropológiai, illetve erkölcsfilozófiai alapok teherbíró-képességének vizsgálata meghaladja a dolgozat terjedelmi korlátait, és a dolgozat szerzőjének lehetőségeit.

Az első részben (1.1.1. *Erős értékítéletek*) némiképp a dolgok közéjébe vágva a filozófia antropológia és erkölcsfilozófia legfontosabb elemeit, a kvalitatív megkülönböztetés, az erős értékítélet és az erkölcsi keretrendszer fogalmát vázolom fel. Utána (1.1.2. *Identitás*) az erős értékítéletek és az identitás közötti összefüggést tárgyalom. A harmadik részben (1.1.3. *A procedurális erkölcsfilozófiák kritikája*) az erkölcsi intuíciók természetével foglalkozom, és kitérek az erkölcsi intuíciókat

<sup>6</sup> Abbey, 2000

<sup>7</sup> i. m. 9.

figyelmen kívül hagyó erkölcsfilozófiák kritikájára. A fejezetet lezáró rész (1.1.4. *Közösség*) Taylor antropológiájának és erkölcsfilozófiájának központi gondolatának rövid összegzésére törekszik. A cél annak a bonyolult érvelésnek a bemutatása, amely szerint az erkölcsi ítéletek és ezzel szoros összefüggésben az identitás lényegileg egy nyelvi-erkölcsi közösségre utaltak.

### 1.1.1.1. Erős értékítéletek

A taylori filozófiai antropológia és az arra épülő erkölcsi ontológia középpontjában a kvalitatív megkülönböztetések és az erős értékítéletek állnak. A kvalitatív megkülönböztetés fogalma az emberi vágyak két csoportra osztásából származik. Taylor megkülönbözteti az elsődleges és a másodlagos vágyakat, mely utóbbiakat kvalitatív megkülönböztetésnek nevezi.<sup>8</sup> Bár Taylor Harry Frankfurter erkölcsfilozófusnak mond köszönetet az elsődleges és másodlagos vágyak megkülönböztetéséért<sup>9</sup>, nem nehéz felismerni a hegeli inspirációt.<sup>10</sup>

Elsődleges vágyak például az ösztönös, fizikai vágyak, amelyek nem csak az emberben, de az állatokban is megtalálhatók. A másodlagos vágyak az elsődleges, fizikai vágyak rangsorolását és megítélését teszik lehetővé. Ezek tehát nem egy fizikai vágy kielégítésére irányulnak, hanem elsődleges vágyaink osztályozására.

A másodlagos vágyak két alosztályba sorolhatók: megkülönböztethetünk gyenge- és erős értékítéleteket. A gyenge értékítéletek segítségével egyéni preferenciáink és a fontosság mérlegelésével rangsort állítunk fel az össze nem egyeztethető elsődleges vágyaink között. Gyenge értékítélet Taylor példájával annak eldöntése, hogy inkább délre, a tengerpartra, vagy északra, a vadonba menjünk nyaralni.<sup>11</sup> Az ilyen esetekben pusztán saját elsődleges vágyaink összevetése, a várható nagyobb élvezet vagy nagyobb összhaszon alapján határozzunk. Úgy is mondhatnánk, hogy a gyenge értékítéletek prudens mérlegelés tárgyává teszik össze nem egyeztethető preferenciáinkat.

Gyakran a gyenge értékítélet meghozása sem könnyű – például amikor azt kell eldöntenünk, hogy megtakarított pénzünkéből a beázó tetőt javíttassuk meg, vagy inkább a rozsdás vízvezeték-csövet cseréltesse ki. Sokszor nehezen összemérhető

<sup>8</sup> Taylor 1985c, 16

<sup>9</sup> i. m. 15

<sup>10</sup> A magánvaló, magáértvaló és magán- és magáértvaló akartról lásd Hegel 1983, 5. § - 21. §

<sup>11</sup> Taylor 1985c, 17

lehetőségek között kell döntenünk. Előfordul az is, hogy egy fontos, ám kevésbé sürgető, és egy kevésbé fontos, ám sürgető teendő között kell választanunk. Az ilyen kérdések eldöntésében mindenesetre pusztán prudenciális szempontok játszanak szerepet: saját preferenciáink között kell fontossági sorrendet kialakítani az adott cselekvés sürgősségének és egyéb szempontok tekintetbevételével.

Az erős értékítéletek viszont egészen más természetűek, mint a pusztán racionális érdekkalkuláción és mérlegelésen alapuló gyenge értékítéletek. Az erős értékítéletek ugyanis normatív szempontból határozzák meg, hogy mely elsődleges vágyak hajthatók végre, és melyeknek kell ellenállnunk. Ezek segítségével teszünk különbséget az erkölcsi szempontból fontos és kevésbé fontos vágyaink között, illetve ezek alapján ítélünk erkölcsi szempontból helytelennek bizonyos elsődleges vágyainkat.

Ellentétben a gyenge értékítéletekkel, az erős értékítéletek esetében nem az elsődleges vágyak összevetésével állítunk fel fontossági sorrendet. Az erős értékítéletek alapján egyes elsődleges vágyakat tisztességtelennek tisztességesnek, nemesnek vagy alávalónak, helyesnek vagy helytelennek mondunk. Például az erős értékítéletek segítségével ítéljük helytelennek a mohóságot mint túlzott szerzési vágyat, és helyesnek az önzetlenséget. A másodlagos, nem ösztönös-fizikai vágyak által meghatározott különleges státuszú erős értékítéleteket olyan szempontok alapján hozzuk, amelyek lényegileg összemérhetetlenek az elsődleges vágyakkal. Az erős értékítéleteket nem prudenciális alapon követjük: nem azért, mert a lehető legtöbb, legnagyobb, legsürgetőbb elsődleges vágyunk kielégítését reméljük. Az erős értékítéletek elsődleges vágyainktól és céljainktól független normák segítségével kialakított kvalitatív megkülönböztetések.

„Az erős értékítéletek [...] nem hasonlíthatók össze más, köznapi céljainkkal, javainkkal, vágyainkkal. Nem arról van szó, hogy mindössze sokkal jobban vágyunk az általuk előírt javakra, mint a köznapiakra. Ezek a javak ugyanis különleges státuszuknál fogva tiszteletet és elismerést parancsolnak. [...] Az erős értékítéletek olyan célokra és javakra vonatkoznak, melyek függetlenek vágyainktól és céljainktól, de még választásainktól is. Sőt, éppen

ezen értékítéletek segítségével ítéelhetjük meg vágyainkat és céljainkat. [...] Az ilyen, tiszteletet parancsoló javakat normának tekintjük.”<sup>12</sup>

Felvetődik a kérdés, hogy vajon az erős értékítélet fogalma nem lenne helyettesíthető egyszerűen az ’erkölcs’ kifejezéssel. Taylor szerint nem, mert, az erős értékítéletek fogalma magában foglalja nem csak a másokkal szembeni, hanem a magunkkal szembeni kötelességeket, vagyis azokat a cselekvési elveket is, amelyek saját életünket értelmessé és értékessé teszik.<sup>13</sup> Taylor többek között nyilván Kantra utalva elismeri ugyan, hogy az erkölcsi kötelesség fogalmát van, aki így érti, mégis helyénvalóbbnak találja, ha a félreértések elkerülése végett új terminus bevezetésével tegye világossá, hogy itt valami másról van szó, mint a pusztán embertársainkkal szembeni kötelezettségről. Az erkölcsöket a másokkal szembeni kötelezettségekkel azonosító erkölcsfilozófiákat Bernard Williams nyomán<sup>14</sup> több szempontból is elhibázottnak tartja. Mint arra a következő részekben kitérek, a legfőbb ellenvetés az erkölcsöt a pusztán másokkal szembeni kötelezettségnek tekintő filozófiákkal az, hogy az ilyen erkölcsök nem függenek össze az identitással. Taylor az ’erkölcs’ kifejezést minden bizonnyal azért is kerüli, mert az valami külső kötelezettségre utal, amelyet az emberi racionalitás segítségével ismerhetünk meg. Az ő erkölcsfilozófiájának középpontjában pedig a kötelesség szükségképpen intuíción alapul, és mindig emotív.

A kvalitatív megkülönböztetések összességét, vagyis az imperatívuszok teljes szótárát Taylor erkölcsi keretrendszernek nevezi.

„Az erkölcsi keretrendszerek kvalitatív megkülönböztetésekből állnak. Egy erkölcsi keretrendszeren belül gondolkodni, és ez alapján ítélni azt feltételezi, hogy tudatában vagyunk annak, hogy bizonyos cselekedetek, életformák, érzések összehasonlíthatatlanul

<sup>12</sup> Taylor 1989, 4

<sup>13</sup> uo.

<sup>14</sup> i. m. 64

magasabb rendűek, mint más, esetleg könnyebben hozzáférhetők.”<sup>15</sup>

Az erős értékítéleteket rendszerré olvasztó erkölcsi keretrendszernek tekinthetők a vallások és a politikai ideológiák is.<sup>16</sup>

Az erkölcsi keretrendszerek segítenek abban, hogy hierarchiát állítsunk az egyes erős értékítéletek közt, így elvileg egy keretrendszeren belül az értékítéletek konfliktusa elkerülhető. Még akkor is, ha a gyakorlatban persze ritkán fordul elő, hogy egy erkölcsi keretrendszeren belül az erős értékítéletek között nincs konfliktus. Taylor értékluralista: tisztában van vele, hogy a modern ember egyszerre több erkölcsi értéket fogad el, és ezek gyakran kizárhatják egymást. De azt is megjegyzi, hogy vannak, akik az erős értékítéletek közül egyet mindennél előbbre valónak tekintenek. A *Sources*-ben ezért bevezeti a magyarul gyakorlatilag visszaadhatatlan „hypergood” terminust, amivel arra utal, hogy minden erkölcsi keretrendszer visszavezethető egyetlen legfőbb értékre. Ilyen „hypergood” lenne az ókori törzsi társadalmakban az ősök és szokások tisztelete, az antik görög erkölcsi keretrendszerben a hősiesség ideálja, a keresztények számára Istenhez való viszonyuk, stb.<sup>17</sup> A racionális és autonóm egyénképre épülő társadalmakban pedig a kanti kategorikus imperatívuszot tekinthetjük az erkölcsi keretrendszer központi tételének.<sup>18</sup>

Ez a „legfőbb jó”<sup>19</sup> tehát az erős értékítéletek között is kiemelt szerepű: a kvalitatív megkülönböztetéseket ennek segítségével hierarchiába lehet rendezni, és ezáltal az egyes erős értékítéletek relatív erkölcsi fontossága is megítélhető. Ez pedig lehetővé teszi a döntést erős értékítéleteink konfliktusa esetén.

Taylor egy példával szemlélteti, hogy mire gondol.<sup>20</sup> Tegyük fel, hogy valakinek erkölcsi keretrendszerében a minden embernek járó egyenlő méltóság elve foglalja el a központi helyet, vagyis erkölcsi keretrendszerében az emberi méltóság fogalma

<sup>15</sup> i. m. 9

<sup>16</sup> Abbey 2000, 33

<sup>17</sup> Taylor 1989, 63

<sup>18</sup> i. m. 63.

<sup>19</sup> uo.

<sup>20</sup> i. m. 65.



tölts be a legfőbb jó szerepét. Tegyük fel azt is, hogy az adott egyén olyan társadalomban él, amely elismeri az minden embernek kijáró egyenlő tisztelet elvét, viszont a patriarchális kulturális-társadalmi hagyományok folytán a nőket hátrányos megkülönböztetés éri. A társadalmi gyakorlat vizsgálata és az erkölcsi intuíciók alapos elemzése során kiderül, hogy a nők hátrányos megkülönböztetése ellentétben áll az egyenlő méltóság elvével. Ezt az ellentmondást fel kell oldani. Ebben az esetben az értékek hierarchiájában magasabban elhelyezkedő erős értékítélet, vagyis az emberi méltóság elve alapján fel kell számolni a nőkkel szembeni hátrányos megkülönböztetést.

Taylor kizárólag a *Sources*ben használja a 'hypergood' terminust. Más műveiben nem, sőt azt is elveti, hogy a modern erkölcsi keretrendszerek kvalitatív megkülönböztetései olyan hierarchikus viszonyba rendeződnének, amely hierarchia csúcán egy világosan elkülönülő, és a keretrendszer egyéb kvalitatív megkülönböztetésével összhangban lévő központi idea állna. Pontosabban MacIntyre-re hivatkozva<sup>21</sup> azt állítja, hogy a modern erkölcsökre éppen az jellemző, hogy egyszerre több, különböző erkölcsi keretrendszerből származó erős értékítéletnek, sőt legfőbb jónak kell megfelelni. Ez a sajátosan modern erkölcsi dilemmák egyik forrása. Az ugyanis, hogy egy bizonyos helyzetben az erős értékítéletek hierarchiája híján nem tudjuk megítélni, hogy mit kell tennünk, nem tudjuk, hogy melyik erős értékítélet sugalmazását kövessük.

Ezt a dilemmát egy Sartre-tól vett példa segítségével világítja meg. Az egzisztencializmus: humanizmus<sup>22</sup> című előadásában a radikális választás dilemmáját szemlélteti. Egy fiatal francia férfi hazája védelmében szembe akar szállni a német megszállókkal. Ráadásul a megszállók elleni harcban elesett testvére halálát is meg akarja bosszulni, ezért csatlakozni akar az ellenállókhöz. Másrészt viszont betegeskedő anyját is szeretné segíteni és támogatni. Ha fegyvert fog, akkor nem segíthet anyjának, sőt a halált kockáztatja, amit bátyja elvesztése után anyja valószínűleg nem bírna feldolgozni. Hogyan döntsön? A sajátosan modern erkölcsi

<sup>21</sup> Taylor 1989, 17

<sup>22</sup> Kőpeczi, 1972

dilemma abból fakad, hogy a cselekvőnek egyszerre két erkölcsi keretrendszer – a szülővel szembeni kötelesség és az elnyomás elleni harc – elvárásainak kell megfelelnie. A kétféle erkölcsi keretrendszerből következő cselekedetek azonban kizárják egymást – vagy szembeszáll a megszállókkal, vagy anyját segíti, a kettő egyszerre nem lehetséges. Tanácsot kérhet, de már azzal is elkötelezi magát valamelyest az egyik erkölcsi keretrendszer mellett. Ha mondjuk egy paptól kér segítséget, azzal már eleve elfogadja a vallás autoritását. Ráadásul akárhová is fordul, csak általános erkölcsi útmutatást kaphat, és az általános erkölcsi szabályok értelmezése és alkalmazása továbbra is rá hárul. Ha a felebaráti szeretet értelmében akar eljárni, akkor azt kell eldöntenie, hogy vajon a felebaráti szeretetből inkább az következik, hogy anyját segítse, vagy honfitársait. Akkor sincs könnyebb helyzetben, ha kantianus elvek alapján próbál eligazodni, és abból indul ki, hogy minden embert célként kell tekinteni. Elkerülhetetlen, hogy a szülővel szembeni gondoskodás és a haza iránti kötelesség imperatívusza közül válasszon.

Taylor értelmezésében a példa valójában arra mutat rá, bár Sartre éppen ezt akarja tagadni, hogy léteznek erős értékítéletek, amelyek még a választásunk előtt erkölcsi szempontok alapján értékesnek és helyesnek, és ezáltal követendőnek mondanak bizonyos cselekvéseket. A fiatalember dilemmáját éppen az okozza, hogy még a választás előtt egyaránt értékesnek ítéli honfitársai és anyja támogatását is. Ha pusztán az egyéni választásból fakadna a cselekvés erkölcsössége, mint ahogyan Taylor szerint azt Sartre állítja,<sup>23</sup> akkor nem okozna ilyen nehézséget és dilemmát a döntés.<sup>24</sup> Ha az egyik erős értékítéletet lecseréljük, akkor már egyáltalán nem nehéz a döntés. Ha a fiatalembernek azt kellene eldöntenie, hogy inkább nyaralni menjen-e, vagy az csatlakozzon az ellenálláshoz, akkor könnyebb helyzetben lenne. Ebben az esetben ugyanis csak egy erős értékítélet és egy elsődleges vágy közül kellene

<sup>23</sup> Sartre érvelésének egy egészen más értelmezése is lehetséges. Előadása végén Sartre arról beszél, hogy a példával arra akart rávilágítani, hogy az adott helyzetben született döntés meghatározza, hogy milyen ember válik a fiatalemberből. Vagyis a döntés konstituálja az identitást. Ez – a szintén hegelianus – értelmezés egyáltalán nem áll olyan távol Taylor erkölcsfilozófiai nézeteitől, mint azt az ő értelmezése sugallja.

<sup>24</sup> Taylor 1985c, 30

választania. Abból, hogy két egymással konfliktusban álló erős értékítélet közül nem tudunk dönteni, nem az következik, hogy maga a választás konstituálja az erkölcsi normát.<sup>25</sup> Vagyis léteznek olyan erkölcsi normák, amelyeket feltétlen követendőnek fogadunk el. Az ilyen normákat nem feltétlenül azért fogadjuk el, mert racionálisak. Akarjuk vagy nem, ésszerűnek tartjuk őket vagy sem, megkönnyítik vagy megnehezítik érdekeink megvalósítását vagy sem, az intuíciók formájában megjelenő erkölcsi parancsok imperatívusként jelennek meg. Természetesen mód van rá, hogy erkölcsi ítéleteinket módosítsuk, de az eleve adott erkölcsi intuíciók eleve adottságán ez nem változtat. A főleg erkölcsi intuíciók formájában megjelenő erős értékítéletek eredetére a következő utáni alfejezetben térek vissza.

<sup>25</sup> Bár kétségtelen, hogy maga a választás mégiscsak döntés arról, hogy a két konfliktusban álló erős értékítélet közül melyiket tartjuk előbbrevalónak, legalábbis az adott körülmények között. Ebből azonban nem következik, hogy ne tekintenénk értékesnek az elvetett erős értékítéletet. A taylori hegeliánus morálfilozófia bizonyára ennek tudná be a döntés után majdhogynem szükségképp megjelenő lelkifurdalást.

### 1.1.2. Identitás

Taylor filozófiai antropológiai írásaiban azt igyekszik bizonyítani, hogy mindig és mindenki valamilyen erkölcsi keretrendszerben – vagy egyszerre akár többben él. Az erkölcsi keretrendszer etikai térképként működik: segít eligazodni a világban. Térkép nélkül nem lehetséges jó-rossz, helyes és helytelen közötti különbségtétel. Minden a helyesről és helytelenről, a jóról és rosszról szóló ítélet háttérében egy erkölcsi keretrendszer húzódik meg.

„Amellett fogok érvelni, hogy teljességgel lehetetlen erkölcsi keretrendszer nélkül élnünk, másképp fogalmazva, mindig rendelkezésünkre áll valamilyen horizont, amelynek erős értékítéletei értelmet adnak életünknek.”<sup>26</sup>

Taylor antropológiája tehát azon a feltevésen alapul, hogy az ember olyan lény, aki csak erős értékítéletekből felépülő morális horizontokon belül képes létezni. Az pedig, hogy milyen morális horizonton belül élünk, alapvetően meghatározza nem csak cselekedeteinket, de identitásunkat is: azt, hogy kik, milyen emberek vagyunk.

Az 'identitás' fogalmával kapcsolatban a politikai filozófiában súlyos módszertani nehézségek és terminológiai problémák vetődnek fel.<sup>27</sup> Elsősorban az identitáspolitikai kapcsán kérdéses, hogy az egyes szerzők milyen értelemben használják az 'identitás' szót. Ezeket a nehézségeket azonban félretehetjük, mert Taylor az identitással kapcsolatban elég világosan fogalmaz.<sup>28</sup> Némi leegyszerűsítéssel a köznap i „Ki vagyok én?” kérdésre adott választ azonosíthatjuk az identitással.

„[A „ki vagyok én kérdésre] adott válasz arra utal, hogy mi a döntő fontosságú számunkra. Tudni, hogy kik vagyunk, annyit tesz, hogy

<sup>26</sup> Taylor 1989, 27

<sup>27</sup> lásd pl. Brubaker – Cooper 2000; Benhabib 1998

<sup>28</sup> Taylor 1989, 27-30

tudjuk, hova tartozunk. Az identitást azok az azonosulások és elkötelezettségek határozzák meg, amelyek segítségével képesek vagyunk megítélni, hogy mit tekintünk jónak és értékesnek.”<sup>29</sup>

A „ki vagyok én?” kérdésre persze sokféleképpen lehet válaszolni. Morálfilozófiai szempontból azonban csak azok a válaszok érdekesek, amelyek a személyes azonosságot bizonyos erős értékítéletekkel, és így az erkölccsel hozzák kapcsolatba. Például az olyan kijelentések, mint „katolikus vagyok”, „amerikai vagyok”, „környezetvédő vagyok”, vagy netán „kantianus konstruktivista vagyok”. Ezek a válaszok az identitást erős értékítéletekkel hozzák összefüggésbe: arról tudósítanak, hogy valaki egy vallásos világnézet értékrendszerét fogadja el, egy bizonyos nemzeti hovatartozást tekint erkölcsi szempontból fontosnak, vagy egy politikai értékrendszer követőjének tartja magát, és hogy ezen kötődését cselekedetei zsinórmértékének, és személyisége meghatározóan lényeges, konstitutív elemének tekinti. Olyan kötődésnek, amely nélkül lényegében más ember lenne. Az identitást tehát az határozza meg, hogy cselekedeteinket erkölcsi szempontból mely erős értékítéletek irányítják. Identitással rendelkezni annyit tesz, hogy tudatában vagyunk az ítéleteinket meghatározó erős értékítéleteknek és erkölcsi keretrendszernek.

„Tudni, hogy kik vagyunk, annyit tesz, hogy ismerjük az erkölcsi horizontot, amely meghatározza, hogy mi a jó és mi a rossz, mi számít értékesnek és mi nem, és mi igazán fontos, és mi mellékes.”<sup>30</sup>

Így az emberi identitás, vagyis az, hogy kik vagyunk, erkölcsi terminusokkal írható le.

„Identitásunkat erős értékítéleteink határozzák meg, amelyek elválaszthatatlanok tőlünk mint cselekvő egyénektől.”<sup>31</sup>

<sup>29</sup> i. m. 27

<sup>30</sup> i. m. 28

<sup>31</sup> Taylor 1985c, 34

Az identitás és az erkölcsi keretrendszer összefüggését Taylor az identitáskrizissel szemlélteti. Az erkölcsi keretrendszer elvesztésével az egyén képtelen lenne eligazodni az életben. Ha nem tudná megítélni, hogy mi fontos és értékes számára, akkor képtelen lenne vágyai között fontossági sorrendet állítani. De nem csak erkölcsi kérdésekben nem tudna dönteni, hanem saját életcéljait is elveszítené, ezáltal pedig a leghétköznapibb cselekedetek is értelmetlenné válnának számára. Nem a sartri-i dilemmával állna szemben: nem több, ám egymást kizáró erős értékítélet közül kellene választania (ami persze gyakran szinte lehetetlen feladat), hanem egyáltalán nem lennének erős értékítéletei. Ez egyenlő lenne az identitás elvesztésével<sup>32</sup> – célok és erős értékítéletek nélkül ugyanis nem lehetséges a „ki vagyok én?” kérdésre válaszolni. Ez a patológikus zavarodottság állapot.<sup>33</sup> Ez a zavarodottság Taylor szerint szintén a modernitás velejárója, és még a korábban említett dilemmánál, az egymással ellentétes cselekedetekre sarkalló erkölcsi keretrendszerek közötti választásnál is súlyosabb következményekkel jár.

Az erős értékítéletek explikálása különösen fontos mozzanat a taylori erkölcsfilozófiában. Mint arra az előző részben utaltam, az erkölcsi intuíciók reflektív analízisnek vethetők, sőt vetendők alá. Az erkölcsi keretrendszer megkerülhetetlensége nem jelenti, hogy meglévő erős értékítéleteinket ne cserélhetnénk egy másik erkölcsi keretrendszer elemeire. Az erkölcsi keretrendszerek eleve nem állandók, hanem az idők során maguk is változnak. Belső fejlődésen mennek keresztül, például úgy, hogy egy meglévő, ám sokáig figyelmen kívül hagyott ellentmondást kiküszöbölünk. Sőt, – hangsúlyozza Taylor – életünk folyamán mi magunk is jelentős átalakuláson megyünk át: a kezdetben nem explicit másodlagos vágyainkat, vagyis a kvalitatív megkülönböztetéseket megismerjük és továbbfejlesztjük. Néha még pálfordulásokra is sor kerül.<sup>34</sup> De akár szerves fejlődés, akár erkölcsi szótárunk radikális változása történik, minden esetben arról van szó, hogy módosítjuk, vagy akár egy teljesen újra cseréljük erkölcsi szótárunkat. Lehetséges minden erkölcsi keretrendszerből kilépni, mint tette azt III. Richárd vagy

<sup>32</sup> i. m. 29

<sup>33</sup> i. m. 31

<sup>34</sup> Taylor 1976, 298

Sartre Goetz zsoldosvezére, és kvalitatív megkülönböztetések nélküli emberré válni.<sup>35</sup>

„Egy vágyait értékelni képtelen cselekvőből hiányozna a reflektivitás minimuma, ami alapján valakit embernek nevezünk.”<sup>36</sup>

Az ember tehát „önértelmező állat”<sup>37</sup>. Vagyis olyan lény, aki saját magát természetéből adódóan bizonyos kategorikusnak, feltétlennek ítélt erkölcsi értékek tükrében érti meg.

„Más szóval, emberi lénynek, személynek, énnak lenni a szó köznapri értelmében annyit tesz, hogy értékítéletek által meghatározott térben élünk. Az ember olyan lény, aki számára a kategorikus értékkel kapcsolatos kérdések felvetődnek, és amelyekre muszáj valamilyen választ találnia.”<sup>38</sup>

Az erkölcsi reflexió és explicitté tétel Taylor erkölcsi fenomenológiájában nagyon fontos mozzanat. A reflexió és explikálás teszi lehetővé erkölcsi keretrendszerünk belső ellentmondásainak kiküszöbölését. Általában vagy az észtet implicit, mondhatni ösztönös erkölcsi intuícióink alaposabb vizsgálatára, hogy bizonyos kérdésekben nem értünk egyet egymással, vagy az, hogy az intuíciók ellentétes cselekedetekre sarkallnak.

De túl a belső ellentmondások kiküszöbölésén és a vitás kérdések megítélésén, egy másik szempontból is rendkívül fontos erkölcsi keretrendszerünk alapjainak feltárása. Azzal ugyanis, hogy egy bizonyos cselekedetet helyesnek, nemesnek vagy éppenséggel alávalónak ítélünk, egyben azt is kimondjuk, hogy milyen emberek akarunk lenni. Az erős értékítéletek explikálása így visszahat az identitásra: egy cselekedet helyesnek, értékesnek történő elismerése általában egyben annak kimondása is, hogy azonosulni akarunk az adott erős értékítélettel. Erkölcsi

<sup>35</sup> Taylor 1989, 39

<sup>36</sup> Taylor 1985c, 28

<sup>37</sup> Taylor 1985d

<sup>38</sup> Taylor 1985b, 3

keretrendszerünk változása egyben identitásunk változása is. Ahogyan erkölcsi keretrendszerünk fejlődik, identitásunk is átalakul.

„Az erős értékítélet nem pusztán preferenciáinkat artikulálja, hanem egyúttal egy életformára vonatkozik, és arra utal, hogy milyen emberek szeretnénk lenni.”<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Taylor 1985c, 26



### 1.1.3. A procedurális erkölcsfilozófiák kritikája

Azokat az erkölcsfilozófiákat, amelyek nem a morális intuíciónak és erős értékítéletekből – vagyis a szubsztantív erkölcsi terminusokból – indulnak ki, Taylor „procedurális erkölcsfilozófiának” nevezi. A haszonelvűség és a kötelességetikák egyaránt ide tartoznak. A procedurális észhasználatra épülő erkölcsfilozófiák abból a feltételezésből indulnak ki, hogy valamilyen a priori vagy empirikus univerzális módszer segítségével, az erős értékítéletek figyelmen kívül hagyásával is meghatározhatók az erkölcsös cselekvés szabályai.

„A kantianus és a haszonelvű elméletek egyaránt a kötelesség fogalma köré épülnek. Ezért mindkét elméletet procedurális erkölcsfilozófiának tekinthetjük. A procedurális szót a szubsztantív ellentétéként használom. [...] Szubsztantívnak nevezem az olyan erkölcsfilozófiákat, amelyekben a cselekvő racionalitását meg lehet ítélni szubsztantív terminusok segítségével. [...] Ilyen például Platon elmélete – a platóni elmélet szerint nem lehetett racionális többek közt az, aki elfogadta a démokritoszi elméletet, és a jó életet az érzéki vágyak minél teljesebb kielégítésével azonosította. A procedurális észhasználat nem tételez fel ilyen szubsztantív elveket. A cselekvő racionalitása nem attól függ, hogy a cselekvés valamilyen szubsztantív értelemben helyes-e, hanem attól, hogy helyes következtetések során jutottunk-e el az adott cselekedethez. [...] A gyakorlati ész szubsztantív felfogása feltételezi, hogy a természetben valamilyen rend uralkodik, és ez határozza meg, hogy mit kell tennünk. Az ezzel ellentétes, procedurális észhasználaton alapuló erkölcsök az egyén vágyaiból és akaratának elsőbbségéből indulnak ki.”<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Taylor 1989, 85–6

Taylor szerint az utilitárius- és a kantianus kötelességetikák egyaránt olyan individuum-képből indulnak ki, mely feltételezi, hogy az autonóm egyén képes az erkölcsi cselekvés elveit racionális észhasználat segítségével megalkotni, anélkül, hogy bármilyen erős értékítéletre hagyatkozna.<sup>41</sup> A taylori filozófiai antropológia alapvetése szerint viszont lehetetlen erős értékítéletek nélkül erkölcsfilozófiát létrehozni, és az utilitárius és kantianus filozófusok sem járnak sikerrel. Taylor azt igyekszik bebizonyítani, hogy explicit szándékaik ellenére bizonyos morális intuíciókat ők maguk is elfogadnak, és így a haszonelvű és a kantianus etikák sem mondhatnak le az erős értékítéletekről.

Taylor erkölcsfilozófiai írásainak visszatérő témája az utilitarizmuskritika. Taylor hosszan bírálja a racionális érdekkalkuláción alapuló elméleteket, melyek tagadják a kvalitatív megkülönböztetések létezését, és nem ismerik el az elsődleges vágyakat nem pusztán instrumentális, hanem szubsztantív-normatív megfontolások alapján értékelő másodlagos vágyakat, vagyis a szubsztantív erkölcsi ítéleteket.<sup>42</sup> A haszonelvű erkölcsfilozófiák alapvető hibája Taylor szerint az, hogy az erkölcsi ítéleteket megpróbálják kizárólag gyenge értékítéletekre redukálni. A modern utilitarizmus a 'méltóság', 'integritás' fogalmait valami mögöttes, gyakran rejtett nonkvalitatív entitással feleltetik meg. Az utilitarizmus értelmében vett racionális cselekvő saját haszonelvű megfontolásait követve cselekedne, és szótárában nem lenne helye a szubsztantív, haszonelvű megfontolásokra nem redukálható kifejezéseknek, mint például a 'nemes', stb. terminusoknak.<sup>43</sup>

Az utilitárius filozófusok nem vesznek tudomást arról, hogy vannak olyan kvalitatív megkülönböztetések, amelyek cselekedeteinket nem hasznossági alapon határozzák meg.<sup>44</sup> Az utilitárius erkölcsfilozófiák a legnagyobb összhaszon és boldogság

<sup>41</sup> i. m. 84

<sup>42</sup> i. m. 337–351

<sup>43</sup> Taylor 1985c, 23

<sup>44</sup> Taylor nem veszi tekintetbe, hogy egy utilitárius erkölcsfilozófus is tisztában lehet ilyen megkülönböztetésekkel. J. S. Mill például különbséget tesz az emberi vágyak közt, amikor megjegyzi, hogy jobb elégedetlen Szókratésznek lenni, mint elégedett ostobának.

alapelvéből indulnak ki. Ez már a klasszikus utilitarizmus-definíciókból is világosan kiderül.

„A haszonelvűség azt kívánja a cselekvő személytől – a saját boldogsága és a többiek boldogsága közti választás esetén –, hogy olyan pártatlan legyen, mint egy jóakarátú és elfogulatlan külső szemlélő.”<sup>45</sup>

Az utilitárius erkölcsfilozófiák alapvetése viszont, vagyis az az elvárás, hogy a legnagyobb összhaszon érdekében kell cselekedni, nem redukálható semmilyen elsődleges vágyra. Az utilitárius számára az összboldogság elfogulatlan megítélése olyan szubsztantív erkölcsi saroktétel, mint egy más erkölcsi keretrendszerrel számára a felebaráti szeretet, a kategorikus imperatívusz, vagy az ősi szokások tiszteltetben tartása. A haszonelvűség alapvetése, mely szerint pártatlan módon, akár saját érdekeink ellenében kell a lehető legnagyobb összboldogságra törekedni maga is szubsztantív erkölcsi elv. Olyan, taylori terminológiával fogalmazva erős értékítélet, amelyet az utilitárius filozófusok minden további elemzés és vizsgálat nélkül kiindulópontnak tekintenek.

„[Az utilitárius] is rendelkezik erkölcsi keretrendszerrel: elkötelezett egyfajta racionalitás és jószándék mellett. Csodálja azokat, akik képesek ezeknek az ideáloknak megfelelni, és megveti azokat, akik nem fogadják el őket. Az utilitárius rosszul érzi magát, ha ő maga nem tud megfelelni ezen ideáloknak. Az utilitárius egy olyan erkölcsi horizonton belül él, amelyet az utilitárius erkölcsfilozófia segítségével nem lehet megmagyarázni.”<sup>46</sup>

A kantiánus morálfilozófiában az erkölcs szabályai nem csak az ösztönöktől, általánosan bevett vélekedéstől és szokásoktól, és a cselekmény következményeitől, de még Isten parancsától és a boldogságra törekvéstől is függetlenek kell hogy legyenek. Az ilyen, az erős értékítéletet zárójelbe tevő erkölcsfilozófiák, ellentétben az antik erkölcsfilozófiákkal, nem a jó életre irányulnak, hanem pusztán a cselekvés

<sup>45</sup> Mill 1970, 260

<sup>46</sup> Taylor 1989, 31

alapelveül szolgáló formális szabályokat, a kell értelmében vett erkölcsi kötelességeket határozzák meg. Taylor szerint azonban ilyen formális szabályokat sem lehetséges megalkotni a cselekvő erkölcsi keretrendszerének mellőzésével. A kantianus erkölcsfilozófiákban az autonóm gyakorlati ész és racionalitás erős értékítéletei szolgálnak a morálfilozófia alapjaiként.

„Kant az erkölcsi törvényt az akaratból eredezteti. [...] A racionális cselekvő ezek szerint különleges státusszal rendelkezik. [...] Kant azt hangsúlyozza, hogy az erkölcsi kötelezettségeknek nincs köze a természet rendjéhez.”<sup>47</sup>

Kant határozottan elutasítja azokat az erős értékítéleteket, amelyek az erkölcsi törvényt a világ rendjéből vagy az emberi természetből vezetik le. Ha ugyanis az autonóm akaraton kívül mástól is függne az erkölcs, akkor az kizárólag heteronóm lehetne.

„Ebből Kant és követői könnyen arra a következtetésre juthatnak, hogy minden erős értékítéletet el lehet vetni. Így azonban figyelmen kívül hagyják a racionális lények méltóságára vonatkozó kanti doktrínát.”<sup>48</sup>

A racionális lények különleges, erkölcsi szempontból kiemelt státusza ugyanis maga is erős értékítélet, amely nélkül az emberi méltóság és autonómia fogalma nem lenne lehetséges. Taylor szerint így a kantianus erkölcsfilozófiák sem mentesek bizonyos másra vissza nem vezethető erős értékítéletek tételezésétől.

<sup>47</sup> i. m. 83

<sup>48</sup> uo.

#### 1.1.4. Közösség

Az erős értékítéletek a köznapi tapasztalat számára homályos érzelmi intuícióként jelennek meg. Az procedurális erkölcsfilozófiák kritikája arra a felismerésre épült, hogy nem lehetséges az emberi cselekedetek magyarázata, és végképp nem erkölcsi szempontból történő megítélése az erős értékítéletek mellőzésével. Ez azonban nem jelentette, hogy erős értékítéleteinket nem módosíthatjuk és nem bírálhatjuk felül. De abból, hogy a homályos erkölcsi intuíciók eleve adottak a tapasztalat számára annyi mindenesetre következik, hogy az értékítéletek eredetileg nem az emberi akaratból és választásból származnak. Az erős értékítéletek megelőzik az erkölcsfilozófiát. Mint arra alább részletesen kitérek, Taylor szerint ezért sem a behaviorizmus redukcionista naturalizmusa, sem pedig az egzisztencializmus voluntarizmusa nem fogadható el.<sup>49</sup>

Taylor erkölcsi fenomenológiájában a kvalitatív megkülönböztetések elemzésekor a köznapi tudatból és a köznapi nyelvhasználatból indul ki: „az erős értékítéletek érzelmi tapasztalatunk szerves részei”.<sup>50</sup> Az alapvetés arra a mindennapi tapasztalatra épül, hogy az embernek vannak olyan másodlagos vágyai, amelyek nem redukálhatók sem elsődleges vágyakra, sem pedig prudenciális megfontolásokra. Az erős értékítéletek olyan köznapi érzelmekben nyilvánulnak meg, mint például a lelkipurdálás, a felelősség, az aggodalom, a hála és a jószándék. Morális intuíciókkal minden emberi lény rendelkezik, függetlenül attól, hogy aztán milyen erkölcsfilozófiai érvelést fogad el (ha foglalkozik egyáltalán az intuíciók reflektív analízisével).<sup>51</sup> Az, hogy mi morális intuíciónk tartalma, sokmindentől – neveltetésünktől, kultúránktól – függ, de maga az intuíció elsődlegessége minden emberre jellemző.<sup>52</sup> Az ilyen érzelmek többsége normatív erkölcsi intuíció, de ide

<sup>49</sup> i. m. 87

<sup>50</sup> Taylor 1985d, 68

<sup>51</sup> Taylor 1989, 4–5

<sup>52</sup> i. m. 5.

sorolható minden olyan vágy, amely arra vonatkozik, hogy milyen emberek szeretnénk lenni – vagyis a jóra, a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetek is.<sup>53</sup>

Taylor az már az 1964-ben megjelent, a kor uralkodó behaviorista pszichológiai elméleteit bíráló *The Explanation of Human Behaviour* című kötetben is számos erkölcsfilozófiai utalást tesz a sorok között. Véletlen egybeesésnél mindenképpen több, hogy ezekre elsőként egyik recenzió, a modern erényetika egyik legkiemelkedőbb művelője, Elizabeth Anscombe hívta fel a figyelmet.<sup>54</sup>

A behaviorista cselekvésemléletek és magyarázómodellek az emberi cselekvéseket a cselekvő egyén céljaira, szándékaira és meggyőződéseire való tekintet nélkül akarják leírni. Taylor szerint azonban nem lehetséges a cselekvések ateleologikus magyarázatát adni. Az emberi cselekedeteket ugyanis csak a cselekvő céljainak, szándékainak, meggyőződéseinek és vágyainak számbavételével lehetséges megérteni és magyarázni. Ennek viszont erkölcsfilozófiai következményei vannak.

„A filozófiai antropológia, vagyis az emberi cselekedetek leírásának és magyarázatának kategóriáinak vizsgálata [...] döntő jelentőségű az etika szempontjából is.”<sup>55</sup>

Az erős értékítéletek és az identitás összefüggése fényében csöppet nem meglepő, hogy Taylor szerint azok a leírások, amelyek mellőzik a cselekvő intencióit, nem képesek számot adni az erős értékítéletekről.<sup>56</sup> Ha a cselekvő indokai nélkül akarjuk megérteni a cselekedeteket, akkor nem tudunk minőségi különbséget tenni aközött, hogy valaki azért nem megy el nyaralni, mert nincs pénze, vagy azért, mert valamilyen erős erkölcsi megfontolás erre készteti, például inkább humanitárius szolgálatot végez Afrikában. Egy cselekedet értelmezése nem tekinthet el a cselekvő sajátos szempontjaitól, amelyek viszont – mint azt a procedurális erkölcsfilozófiák kritikájának áttekintésekor bemutattam – szükségképpen egy szubsztantív erős értékítéletekből álló erkölcsi keretrendszerre utaltak.

<sup>53</sup> i. m. 67; 69

<sup>54</sup> idézi Kerr 1997, 85

<sup>55</sup> Taylor 1964, 4

<sup>56</sup> i. m. 52–53

Az emberi cselekedeteket erős értékítéletek határozzák meg. A cselekvés nem intencionális leírása<sup>57</sup> viszont nem adhat számot a különböző célok közötti minőségi különbségről. A nem intencionális leírás alapján egyebek között nem lehetne szubsztantív különbséget tenni a fejlettebb és bizonyos viselkedési formákat elsajátítani képes állatok és az ember között.<sup>58</sup> Ha a cselekvés magyarázatakor nem vennénk tekintetbe a cselekvő szándékát, akkor az emberi felelősség fogalmát sem lehetne megalapozni.<sup>59</sup>

Ha a cselekedetokről nem lehetséges számot adni a cselevő céljainak, vágyainak, meggyőződéseinek és morális intuíciónak tekintetbe vétele nélkül, akkor nem lehet értéksemleges, tudományos szempontból objektívnak tekinthető leírást adni az emberi cselekvésről. Az erkölcsi fenomenológiát elvi alapon irrelevánsnak minősítő leíráselméletek ezért Taylor szerint tarthatatlanok.<sup>60</sup> Az emberi cselekvések csak azon leírásai tekinthetők helyesnek, amelyek a cselevő szótárának elemeiből építkeznek. Ezért az értéksemleges, objektív leírás elvi, módszertani alapon lehetetlen. Az a leírás, amit a cselevő maga nem értene meg, nem tekinthető legitimnek. Csak az a leírás helyes, amely összhangban van a cselekedet cselevő általi leírásával. Ez azonban nem azt jelenti, hogy egy cselekedetnek csak akkor van értelme, ha az racionális, hiszen a cselevőnek lehetnek teljességgel zavaros helyzetértelmezései.<sup>61</sup> Elég, ha a leírás a cselevő számára elvileg megérthető és elfogadható, vagyis ha nem irracionálisan, vagyis nem céltalanul és erkölcsi megfontolások nélkül cselekszik.

Taylor már ebben a korai *The Explanation of Human Behaviour* című műben is Arisztotelészre hivatkozik. Arisztotelészt tekinti az olyan erkölcsfilozófiák atyjának, amelyek az erkölcsi szempontból helyes cselekedetek forrását az emberi természet sajátosságáiból és a specifikusan emberi célokból vezetik le.

<sup>57</sup> i. m. 58

<sup>58</sup> i. m. 71

<sup>59</sup> i. m. 57

<sup>60</sup> Taylor 1989, 58

<sup>61</sup> Taylor 1985e, 24

„Ez a felfogás abból a premisszából indul ki, hogy létezik egy olyan életforma, amely magasabb rendű és emberibb, mint más életformák, és a köznapie emberek homályos intuícioit az emberi természet mélyebb megértése alapján lehet igazolni illetve kijavítani.”<sup>62</sup>

Az emberi cselekedetek megértéséhez és erkölcsi vizsgálatához a „köznapie emberek homályos intuícioin” keresztül vezet az út. Egyfajta erkölcsi fenomenológiáról van tehát szó. A homályos intuíciónak mélyebb elemzése Taylor szerint elvezet az emberi természet, a sajátosan emberi célok, és a jó élet fogalmához, amely segítségével – mint arra feljebb vázlatosan utaltam – megítélhetjük, és ha kell, felülbírálnak erkölcsi intuíciónkat. Erre leginkább akkor van szükség, ha az intuíciónak nem kellőképpen világosak, vagy éppen több, ellentétes cselekvést sugalló intuíción közül kell választanunk. Ilyen esetekben kénytelenek vagyunk alaposabban megvizsgálni az intuíción forrását.

Gyakran előfordul, hogy az általános, absztrakt erkölcsi normák tekintetében látszólagos egyetértés uralkodik. Többé-kevésbé egyetértünk például abban, hogy az ember élethez való jogát erkölcsi alapelvnek tekintjük. Abban viszont már egyáltalán nincs egyetértés, hogy miért, milyen alapon fogadjuk el az élethez való jogot. Ennek mindaddig nincs jelentősége, amíg nem kerül elő egy vitás kérdés, például az abortusz vagy eutanázia problémája. Ezen kérdések megítélésénél ugyanis már nem kerülhet meg az élethez való jog alapjainak és jelentésének alaposabb vizsgálata.<sup>63</sup> Az alapok vizsgálata pedig az erkölcsi keretrendszerrel összhangban lévő jó élet vizsgálatát jelenti. Ebben a gondolatban kapcsolódnak össze az intuíción szerepéről és az értékmentes leírás lehetetlenségére vonatkozó gondolatok. Taylor vonatkozó érveiből ugyanis az következik, hogy a cselekedetek leírása és megértése kizárólag a cselekvő intuíciónak számbavételével lehetséges. Ehhez azonban az erkölcsi intuíción természetének és forrásának tisztázása is szükséges.

<sup>62</sup> Taylor 1964, 4

<sup>63</sup> Taylor 1989, 9



Mi az intuíciók forrása? Honnét származnak a „homályos intuíciók” formájában adott erős értékítéletek, amelyek az erkölcsök, és egyúttal az identitás alapjául is szolgálnak? Az erős értékítéleteket, mint azt az első fejezetben felidézett Sartre-elemzés is megmutatta, nem lehet az egyéni választásból eredeztetni. Az erős értékítéletek sajátossága, hogy akkor is morális kényszerítő erővel bírnak, bár sokszor egyszerűbb lenne tudomást sem venni róluk. Taylor erkölcsi fenomenológiájában azt igyekszik bizonyítani, hogy erkölcsi keretrendszerünket nem mi találjuk ki, nem mi választjuk, hanem adaptáljuk.<sup>64</sup>

Erkölcsi keretrendszerünk, és ezáltal identitásunk eleve egy közösséghez kötődik. Erre már az identitás meghatározása is utalt. A „ki vagyok én?” kérdésre adott válaszok egy erkölcsi keretrendszert elfogadó közösségre utaltak. „Katolikus vagyok”, „québeci vagyok”, „liberális vagyok” – a válaszok nem csak az erős értékítéletek horizontját, de egyúttal egy, az erős értékítéleteket hordozó közösség létezését is feltételezik. Az az állítás, hogy „katolikus vagyok”, nem csak azt fejezi ki, hogy bizonyos erős értékítéleteket irányadónak tekintek, hanem azt is, hogy része vagyok a hasonló erkölcsi keretrendszer alapján ítélő és cselekvő emberek közösségének.<sup>65</sup>

Erős értékítéleteinket és erkölcsi keretrendszerünket a nyelvvel párhuzamosan sajátítjuk el.<sup>66</sup> Az adott közösségen belül tanuljuk meg, hogy mit jelentenek az erős értékítéletek.

„A nyelv hozza létre a nyilvánosságot, a közös horizontot, amely segítségével közösen értelmezzük a világot.”<sup>67</sup>

Ha viszont erős értékítéleteink egy közösségből erednek, akkor ebből az következik, hogy identitásunk is szorosan összefügg ezzel a közösséggel. A „ki vagyok én” kérdésre adott válasznak csak egy közösségben van értelme, hiszen a kérdésre adott válasz valami közösré (származás, világnézet, erkölcsi meggyőződés, stb.) utal,

<sup>64</sup> i. m. 30

<sup>65</sup> i. m. 29.

<sup>66</sup> i. m. 35

<sup>67</sup> Taylor 1985f, 259

amelyek nélkül az identitásra vonatkozó kérdésre adott választ nem lehetne megérteni.

„Egy nyelv kizárólag egy nyelvi közösségben létezik és maradhat fent. [...] Az egyén is csak mások között válhat egyénné, ezért nem is lehet úgy leírni, hogy nem utalunk az őt körülvevőkre.”<sup>68</sup>

Ahhoz, hogy megértsük, miért érez valaki egy bizonyos helyzetben például szégyent vagy büszkeséget, meg kell értenünk az erkölcsi keretrendszert, amely alapján valami szégyenletesnek minősül. Az erkölcsi keretrendszer viszont szükségképp egy közösséghez kötődik.<sup>69</sup> A taylori okfejtés szerint így még a legegyszerűbb cselekvés leírása sem lehetséges a cselekvő erkölcsi keretrendszerének forrása, vagyis az adott kultúra<sup>70</sup> megértése nélkül.<sup>71</sup>

Ha az egyéni erkölcsi intuíciók, és a cselekedetek erkölcsi jelentősége csak egy erkölcsi szótár tükrében érthető meg, amelyek viszont egy adott közösséghez kötődnek, akkor szükségszerű, hogy a különböző közösséghez tartozó, különböző erős értékítéletekkel rendelkező, vagyis különböző identitású emberek az erkölcsök tekintetében lényegileg különböznek.

„A különböző kulturális szótárral rendelkező egyének érzelmei, törekvései, tapasztalatai és erkölcsi meggyőződései is különböznek.”<sup>72</sup>

Hogyan értheti meg egy despotikus rezsimből Athénba vetődő vándor, hogy mit jelentenek a görög poliszban az 'egyenlő', a 'szabadság', a 'polgár' kifejezések? Ahhoz, hogy megértse, mit jelentenek ezek a terminusok, meg kell értenie a görög társadalmat és kultúrát. Nem csak az állam működését, hanem a poliszban elterjedt

<sup>68</sup> Taylor 1989, 35

<sup>69</sup> Taylor 1985g, 100

<sup>70</sup> A 'kultúra' terminust a lehető legáltalánosabb értelemben, az erkölcsi keretrendszer szinonimájaként használom.

<sup>71</sup> i. m. 108

<sup>72</sup> Taylor 1985f, 271

politikai és társadalmi szokásokat, sőt a görögök gondolkodásmódját is.<sup>73</sup> Az ilyen megértés alapvetően hermeneutikai: a szégyenérzet egy szégyenletes szituációra utal, vagy valami megalázóra. A szégyenérzet megértéséhez fel kell ismerni azon helyzeteket, amelyekhez a diszpozíció kötődik.<sup>74</sup> Persze ez fordítva is igaz: egy adott cselekvés erkölcsi szempontból csak az általa kiváltott érzelmek viszonylatában érthető meg. Vagyis például a szégyen megértéséhez az egész erkölcsi keretrendszert kell ismernünk. Ahhoz, hogy Akhilleusz számára miért volt fontosabb az örök hírnév, mint a hosszú élet, meg kell értenünk az ókori görögök erkölcsi keretrendszerét. Hogy ez milyen nehéz, az leginkább akkor válik szembetűnővé, amikor egy másik, számunkra idegen nyelvvel találkozunk. Az idegen életformában és a hozzá tartozó nyelvben az egyes terminusok jelentése ugyanis nem feleltethető meg automatikusan egy másik nyelv kifejezésével.

„Nem lehetséges a fordítás. Csak úgy érthetjük meg, ha valahogy, legalább képzeletben az adott életforma részévé válunk.”<sup>75</sup>

Mint ahogyan arra fentebb már utaltam, mindez nem jelenti, hogy erkölcsi szótárunkat ne változtathatnánk meg, vagy akár nem cserélhetnénk teljesen újra. De ebben az esetben is egy új erkölcsi szótárat sajátítunk el, amely nyelv szintén interszónális viszonyokat feltételez.

A fordítás lehetetlenségéből nem szükségképpen következik az értékrelativizmus. Annak eldöntésére azonban, hogy vannak-e két életforma terminusai között azonos, vagy legalábbis nagyon hasonló értelemben használtak, csak akkor tudjuk megítélni, ha mindkét nyelvet legalábbis közel anyanyelvi szinten ismerjük. Előfordulhat persze, hogy végül arra a következtetésre jutunk, hogy a két kultúra terminusai egészen mást jelentenek. Az értékrelativizmus lehetőségét, két kultúra összemérhetetlenségét bár a priori nem lehet kizárni, de nem lehet szükségszerűnek tekinteni sem.

<sup>73</sup> i. m. 277

<sup>74</sup> Taylor 1985e, 23

<sup>75</sup> i. m. 24

Az viszont mindenesetre következik a fentiekből, hogy az egyén rendelkezésre álló erkölcsi jellegű terminusok jelentései nem privát, hanem interszubjektívek. Vagyis nem arról van szó, hogy az egyéneknek vannak bizonyos privát meggyőződéseik, eszméik és céljaik. Ezek a jelentések és normák az elmén kívül, a társadalmi gyakorlatban vannak.<sup>76</sup> A társadalmi valóság leírását, értelmezését és értékelését lehetővé tevő szótár egy közös világ része, így erős értékítéleteink, melyek szintén e szótár részét képezik sem pusztán egyéni preferenciáinkat fejezik ki.<sup>77</sup> Az erkölcsi terminusok, amelyek egyúttal az identitás alapkövei, csak egy kontextus részeként értelmezhetők.

„Az identitás nem csak az egyén erkölcsi és spirituális meggyőződéséhez kapcsolódik, hanem egy azt meghatározó közösségre is utal.”<sup>78</sup>

Identitásunkat az erkölcsi intuíciókban tetten érhető erős értékítéletek határozzák meg. Mivel ezek egy meghatározó közösségből származnak, identitásunk szorosan összefügg azzal a közösséggel, amelynek szótára segítségével önmagunkat leírjuk.

„[A] világot előbb a 'mi' szemszögéből tapasztaljuk, és csak utána az 'én' szemszögéből”<sup>79</sup>

Tehát már a valóságot is a közös nyelv segítségével írjuk le. Ez a közös nyelv viszont feltételez bizonyos társadalmi gyakorlatokat. Egy erkölcsi szótárnak csak olyan kontextusban van értelme, amelyben léteznek bizonyos társadalmi gyakorlatok, amelyekről a szótár elválaszthatatlan.

Csakúgy, mint a beszéd elsajátítása, az erkölcsi nyelv alapjainak megtanulása is társas cselekedet, és mint ahogyan nem nevezhető nyelvnek a privát nyelv, nem tekinthetjük erkölcstannak a privát erkölcsöket sem.

<sup>76</sup> i. m. 35

<sup>77</sup> Taylor megkülönbözteti az interszubjektív jelentéseket és a közös jelentéseket (i. m. 35). Jelen dolgozat szempontjából azonban ennek a megkülönböztetésnek nincs jelentősége.

<sup>78</sup> Taylor 1989, 36

<sup>79</sup> Taylor 1985c, 40

„Az identitást a dolog természeténél fogva nem lehet monologikusan kialakítani. [...] Az emberek nem egyedül tanulják meg az önmeghatározáshoz szükséges nyelveket hanem a számukra fontos másokkal [...] való interakció során. Az emberi lélek genezise ebben az értelemben nem monologikus – nem olyasmi, amit mindenki egyedül visz végbe, hanem dialogikus.”<sup>80</sup>

Persze nem szükséges, hogy valódi párbeszédet folytassunk: erkölcsi keretrendszerünket kialakíthatjuk egy múltbeli közösséggel folytatott elképzelt dialógus során is: például elsajátíthatjuk az ókeresztények erkölcsi szótárát, vagy az athéni polisz éthoszát.<sup>81</sup>

Az erős értékítéletek így egy közösséghez tartoznak. Taylor ontológiai kommunitarizmusa<sup>82</sup> értelmében az egyéni identitás, vagyis az ember erkölcsi szótára feltételezi egy olyan közösség létezését, amely az erkölcsi nyelv jelentéseit hordozza: az erős értékítéletek nyelvi jellegűek, vagyis legfontosabb morális meggyőződéseink lényegileg egy közösséghez kötődnek.

„Egy nyelv csak egy közösségben létezhet és maradhat fent. Ebből viszont az következik, hogy az én is kizárólag más ének között lehetséges. Az ént nem lehetséges az őt körülvevő többi énről való hivatkozás nélkül leírni. [...] Az identitás teljes meghatározása nem csak a erkölcsi és spirituális nézeteket foglalja magában, de egyúttal utal az adott közösségre is.”<sup>83</sup>

Az erős értékítéletek nem pusztán eredetük tekintetében feltételezik egy közösség létezését. Ahhoz, hogy erős értékítéleteinknek megfelelően cselekedjünk, szükséges egy olyan közösség létezése, amely erős értékítéleteinket elismeri. Erkölcsi nyelvünk tanulása során a dialógus résztvevőinek elismerését szeretnénk elnyerni, amely elismerés az egyedüli biztos jele annak, hogy megtanultuk a játékszabályokat, vagyis

<sup>80</sup> Taylor 1987a, 128–9

<sup>81</sup> i. m. 129

<sup>82</sup> Az ontológiai és a politikai kommunitarizmus megkülönböztetését lásd a 2. fejezetben.

<sup>83</sup> Taylor 1989, 35–36

hogyan elsajátítottuk az erkölcsiséget. Az egyén számára értékes és helyes cselekedetek és életforma megkövetelik az erős értékítéleteket, és vele a jóról alkotott egyéni nézetek forrásául szolgáló közösség létezését.

„Mindenki számára nagyon fontos az 'önkép'. Ezért akarunk jó benyomást kelteni másokban, és ezért fontos, hogy saját magunkkal is megelégedettek legyünk.”<sup>84</sup>

Az egyéni identitás és az azt meghatározó erős értékítéletek dialogikus és lényegileg közösségi eredetű jellegének politikai filozófiai következményei vannak. Ezeket a modern erkölcsi keretrendszerek genealógiájának áttekintése és a liberalizmuskritika kapcsán és az elismerés politikájának áttekintése során vizsgálom meg.

<sup>84</sup> Taylor 1989, 33

## 1.2. Az erkölcsök genealógiája

A modernitás Charles Taylor filozófiájában egy általános szellemtörténeti állapotot jelöl. A huszadik század végi nyugati világállapotot, beleértve annak kulturális, erkölcsi és politikai vonatkozásait.<sup>85</sup> „A könyv célja – ígéri Taylor monumentális szellemtörténeti-kultúrkritikai munkája, a *Sources of the Self* előszavában – a modernitás megértésének megalapozása”<sup>86</sup>. A Hegel-monográfus, és módszerében is hegelianus Taylor szerint a modern létállapot alapvető jellegzetességei – a modern szabadságeszmény és individualizmus, illetve az autenticitás eszménye – csak a modernitáshoz vezető kétezer éves eszmetörténeti, és a modernitás elmúlt háromszáz éves történetének átfogó szellemtörténeti analizisével érthetők meg.<sup>87</sup>

A modernitás világképének megértése ezért elsősorban nem eszme- és kultúrtörténeti szempontból fontos. A hosszú szellemtörténeti út fontosabb állomásait azzal a céllal rekonstruálom, hogy aztán Charles Taylor politikai filozófiáját az első fejezetben összefoglalt filozófiai antropológiához és a most tárgyalandó modernitásképhez kapcsoljam. Modern erkölcsi meggyőződéseink, vagyis erős értékítéleteink és erkölcsi keretrendszerünk ugyanis nem csak egy életformához és egy nyelvi közösséghez kapcsolódnak, de egyúttal történeti képződmények is: egy hosszú történelmi fejlődés eredményei.

„Vegyük például a modern kultúra talán legkézenfekvőbb fogalmát, az egyetemes igazságosság és jóindulat fogalmát, amelynek értelmében fajra, társadalmi osztályra, nemre, kultúrára és vallásra való tekintet nélkül egyenlően megillet az emberi méltóság. Mi,

<sup>85</sup> Taylor nem következetes a 'modernitás' terminus használatakor. Általában a 19. század második felét, vagyis a romantika utáni időszakot érti rajta. Máskor azonban már a romantikát, sőt a felvilágosodást is a modernitáshoz sorolja. Tanulmányomban én következetesen az előbbi értelemben használom a modernitás kifejezést, tehát a 19. század második fele utáni időszakra.

<sup>86</sup> i. m. ix

<sup>87</sup> Gutting 1999, 113

akik ezen erkölcsi keretrendszeren belül élünk, tudjuk, hogy ezek az értékek nem mindig voltak elismertek. Az egyetemes erkölcs ezen felfogása lassan alakult ki korábbi kevésbé általános felfogásokból.”<sup>88</sup>

Az erkölcsi genealógia tulajdonképpeni célja éppen az, hogy erkölcsi meggyőződéseink, morális intuíciónk forrását feltárja, és ezzel elősegítse az erkölcsi szempontból fontos intuíciók mélyebb megértését.

„Az erkölcsi ontológia feladata annak kimutatása, hogy az erkölcsi ítéletek spirituális forrása gyakran nem az, amit az emberek annak vallanak.”<sup>89</sup>

Azzal, hogy Taylor politikai filozófiai szempontból miért tartja elengedhetetlennek az erkölcsi meggyőződések forrásának feltárását, a modernitással kapcsolatos nézetek elemzése után foglalkozom részletesen.

A filozófiai antropológia fontosabb fogalmainak bemutatása után tehát az erkölcsfilozófiai szellemtörténetet tekintem át. A *Sources*ben felvázolt erkölcsfilozófiai világtörténet, amelyet minden túlzás nélkül tekinthetünk a „modern identitás genealógiájának”<sup>90</sup>, nyilvánvalóan hegeli inspirációjú. A hosszú, ám bonyolultsága ellenére is gyakran elnagyolt taylori koncepció Hegel történelemfilozófiájának, pontosabban a történetfilozófiai előadások<sup>91</sup> világtörténelmi felosztásának fontosabb gondolatait ismétli el apróbb hangsúlybeli módosításokkal. Jelen disszertáció szempontjából elég a hosszú és kimerítő taylori erkölcsfilozófiai szellemtörténet a modern erkölcsök kialakulásában legfontosabb szerepet betöltő állomásait bemutatni.

<sup>88</sup> Taylor 1989, 65

<sup>89</sup> i. m. 10

<sup>90</sup> Abbey 2000, 51

<sup>91</sup> Hegel 1979



### 1.2.1. A modern identitás genealógiája

A premodern kultúrák erkölcsiségét a világrendről alkotott nézetek határozták meg. A 17. század előtti erkölcsi szótárak egyértelmű és világos útmutatást adtak a helyes és jó életvitel szabályaival kapcsolatban. Az ókori és középkori erkölcsöket a világrendről alkotott kozmológiai és vallásos elképzelések alapozták meg.

A legősibb erkölcsöket, például a homéroszi időkét a hírnév és dicsőség erős értékítéletei határozták meg. Az antik katona és a politikai vezér életét sokkal értékesebbnek tekintették, mint a magánboldogságra törekvő egyénét.<sup>92</sup> Az elismerés a hírnévhez kapcsolódott, ami elsősorban a hadvezéreket és a hősokeket illette meg. „Az számított igazi férfinak, aki a hírnév érdekében kész volt kockára tenni biztonságát, jólétét, sőt életét is.”<sup>93</sup>

Platón ezzel az erkölcsi világképpel szállt szembe. A görög filozófus erkölcsi keretrendszerében az ész és gondolkodás vált a központi értékke. Az élet annál értékesebb, minél inkább az ész irányítja a szenvedélyeket. A platóni rendszerben a legfőbb jó az erényes, mértékletes szemlélődő élet. Az ész primátusa azt fejezi ki, hogy a külső, objektív világrendet, beleértve a legfőbb jó ideáját az ész segítségével ismerhetjük fel. Nem a harci erények, hanem az észhasználat válik a jó élet, és vele az erkölcsiség alappillérévé.<sup>94</sup> Természetesen a platóni észhasználat nem haszonelvű érekkalkulációt vagy kantiánus gyakorlati észhasználatot jelent, hanem azt a képességet, amelynek segítségével megérthető a kozmikus rend, az ideák világa.<sup>95</sup>

A taylori szellemtörténet Platón utáni fontos állomása a keresztény középkor. Ágoston filozófiája Taylor szerint a platóni gondolatok továbbfejlesztett, kereszténységgel beoltott változata. Ágoston megtartja a platóni ideákat, de nála az ideák világával már nem a racionális szemlélet, hanem az önismeret, vagyis

<sup>92</sup> Taylor 1989, 20

<sup>93</sup> i. m. 20

<sup>94</sup> i. m. 121

<sup>95</sup> Gutting 1999, 113

önmagunk, vagy ahogy Ágoston fogalmaz, „belső önmagunk”<sup>96</sup> megértése teremthet kapcsolatot: „Istenhez befelé vezet az út”.<sup>97</sup> Ágoston Istene, és vele a kozmikus világrend és a Jó, vagyis az erkölcs az ideák világában található, de ide rajtunk, vagyis az önmegismerésen keresztül kell eljutni, és Istent, a Jót önmagunkban kell felismerni.

A kereszténység és platóni idealizmus vegyítése az erkölcsök terén jelentős változásokat okoz: a külső javak helyett a belső javak válnak a legfontosabb értéké. Ezzel pedig az én szerepe jelentősen felértékelődik.

„A cogito-érv valójában Ágostonra vezethető vissza, mert ő volt az, aki az egyes szám első személyű perspektívát az igazság keresésében létfontosságúnak ítélte.”<sup>98</sup>

A felvilágosodás előtti erkölcsi világképek Taylor szerint többnyire hierarchikusak voltak. A felvilágosodás episztemológiai fordulata azonban a morál tekintetében is átfogó változásokat hozott. Taylor a felvilágosodás első jelentős képviselőjének Descartes-ot tekinti.

„Descartes az erkölcs forrásait az emberben keresi. Ellentétben Platónnal és Ágostonnal, az ő esetében a tudás, beleértve az erkölcsi tudást nem tőlünk független külső forrásból származik.”<sup>99</sup>

Korábban az erkölcsök objektív létezését feltételezték – Platón ideáikat, a keresztény gondolkodók pedig Isten ígését tették meg az erkölcs alapjául. Igaz, mint arra fentebb utaltam, Taylor szerint már Ágostonnál megfigyelhető volt, hogy a transzcendenshez az önmegismerésen keresztül vezet az út.<sup>100</sup> Descartes-nál viszont már nem a természet az erkölcs forrása. A descartes-i erkölcsfilozófiai fordulat abban állt, hogy „Descartes az emberbe helyezte az erkölcs forrását”.<sup>101</sup> Az ideák, szemben a platóni

<sup>96</sup> idézi Taylor 1989, 129

<sup>97</sup> i. m. 129

<sup>98</sup> i. m. 133

<sup>99</sup> i. m. 143

<sup>100</sup> i. m. 136–142

<sup>101</sup> i. m. 143

ideákkal, az elmén belülré kerülnek. Ezt Taylor leginkább a Krisztina svéd hercegnőhöz írt levélben véli tetten érni. Ebben a levélben Descartes így fogalmaz:

„a szabad akarat legnemesebb tulajdonságunk, hiszen ez bizonyos értelemben Istennel tesz egyenlővé minket, felszabadítva alárendeltségünkől.”<sup>102</sup>

A szuverén észhasználat feladata, hogy úrrá legyen az érzelmeken. „Az ész feladatának ilyen meghatározása az erkölcs forrásainak internalizációjával jár.”<sup>103</sup> Ha a mindenkiben megtalálható, az érzelmeket megzabolázó észet tekintjük az erkölcsiség forrásának, akkor ebből az egyén méltóságának tételezése következik. Az egyén, mint az erkölcsiséget magában hordozó lény a modern emberi méltóság és szuverenitás fogalmát készíti elő. Ellentétben a kozmológiai világrendből eredeztetett premodern (ókori és középkori) erkölcsi keretrendszerekkel, a modern erkölcsfilozófiák a morál forrásának az autonóm egyént tekintik. A taylori szellemtörténetben Descartes után azonban a modernitás két külön útja kezd kibontakozni.<sup>104</sup>

Az egyik utat Taylor „radikális felvilágosodásnak” nevezi. A radikális felvilágosodás első és egyben meghatározó alakja Locke, aki Taylor szerint a descartes-i metafizikát fejlesztette tovább. Az ideák nélküli elme gondolata tovább erősítette a világtól független, elszigetelt individuum elképzelését.

Bár a radikális felvilágosodás angol, német, francia illetve skót változata sokban különbözött, Taylor szerint a leglényegesebb jellegzetességei mindegyikben megtalálhatók.<sup>105</sup> A radikális felvilágosodás legfontosabb sajátosságai az individualizmus és autonómia fogalma, amelyek az ismeretelmélet, erkölcsfilozófia és politikafilozófia területén egyaránt megjelennek. A radikális felvilágosodás többi jellegzetessége a szekularizációtól kezdve az instrumentális ész elsőbbségén, a naturalizmuson, a kapitalizmuson és a haszonelvűségen keresztül az egyéni jogok

<sup>102</sup> i. m. 147

<sup>103</sup> i. m. 151

<sup>104</sup> Taylor 1985h, 277–279

<sup>105</sup> Taylor 1989, 305

nyelvéig és a racionalizmusig kivétel nélkül a modern individualizmus származékai. Taylor számára az individualizmus éppen a politikai filozófiai következmények miatt fontos.<sup>106</sup>

A radikális felvilágosodás és a modern individualizmus társadalomképét Taylor egyik legismertebb, Atomizmus című tanulmányában ismerteti a legalaposabban és legrendszeretettebben. Az atomizmus, vagy kevésbé pejoratív megfogalmazásban: az individualizmus<sup>107</sup> eredetileg a 17. századi szerződéselméletek jellemzője. Olyan felfogás, amely a társadalmat az autonóm egyének összességének tekinti, de ezen túl semmilyen szubsztantív értéket nem tulajdonít neki.

„Azokat a 17. században kialakult társadalmi szerződéselméleteket és későbbi, nem feltétlenül kontraktualista elméleteket nevezem 'atomistának', amelyek a társadalmat az egyének összességének tekintik, és céljának az egyéni célok megvalósítását tartják”<sup>108</sup>

Az atomista politikai elméletek az egyéni jogok elsőbbségéből indulnak ki. Pontosabban az atomista elméletek vonzereje éppen abban rejlik, hogy filozófiai szempontból legitimálják az egyéni jogok elsőbbségét, ami nélkül az egyéni jogok nyelve tarthatatlanná válna.<sup>109</sup> Az állammal és társadalommal szembeni kötelezettségeket az egyéni jogokból deriválják: a társadalommal szembeni köteleességet az egyén beleegyezése legitimálja. A szerződéselméleti hagyomány ebből a normatív alapvetésből indul ki.

A modern individualizmus képviselői abból a feltételezésből indulnak ki, hogy az egyén a társadalomtól függetlenül és azt megelőzően létezik.

„Az elfogulatlan identitás és a hozzá kapcsolódó szabadságfelfogás az egyént a társadalomtól metafizikai értelemben függetlennek

<sup>106</sup> i. m. 5

<sup>107</sup> Taylor 1985i, 187

<sup>108</sup> uo.

<sup>109</sup> Taylor 1989, 189

tekinti.”<sup>110</sup>

Taylor ezt a felfogást kritizálja. Az atomista erkölcsfilozófiák a jó életre vonatkozó elképzeléseket az autonóm értékválasztásból származtatják. Az autonóm individuumról alkotott elképzelés taylori értelemben vett filozófiai antropológiai alapvetés: az első fejezetben tárgyalt procedurális erkölcsfilozófiák antropológiai előfeltétele. Olyan elképzelés, amely az emberi természet bizonyos felfogására, és ezzel bizonyos szubsztantív erkölcsi alapelvek elfogadására épül, még akkor is, ha ezt az elmélet hívei tagadják. A procedurális erkölcsfilozófiák utilitárius változatai a legnagyobb összhaszon, a kantianus változatok az emberi akarat szuverenitását és az emberi méltóságot tették meg az erkölcsiség alapelveül. Az, hogy minden embert megilletnek bizonyos emberi jogok (például a kómában fekvő, magatehetetlen és gyógyíthatatlan állapotú betegeket is), erkölcsi értékítélet, amely nem vezethető vissza semmilyen racionális megfontolásra – sem kanti értelemben vett, sem haszonelvű értelemben vett racionális megfontolásra.

Taylor szerint a morális alapvetések homályban hagyásánál, sőt tagadásánál azonban egy sokkal súlyosabb probléma is felvetődik az atomista filozófiákkal kapcsolatban. Az egyéni szabadságjogokra épülő elméletek az individuumot autonóm lénynek tekintik. Azt feltételezik, hogy külső korlátok hiányában az individuum képes autonóm – kantianus értelemben vett autonóm – döntéseket hozni, és többek között szabadon megválaszthatja életcéljait.

„Azt feltételezik, hogy képesek vagyunk szabadon választani, ami annyit tesz, hogy az öntudat és autonómia olyan fokára jutunk el, hogy képesek vagyunk maradéktalanul felülemelkedni a félelmen, a tudatlanságon, a hagyományos babonákon, a társadalmon.”<sup>111</sup>

Az előző fejezet fényében nyilvánvaló, hogy ez az állítás Taylor filozófiai antropológiájának szemszögéből elfogadhatatlan. Taylor az egyént olyan lénynek tekinti, amely mindig egy erkölcsi horizonton belül létezik, vagyis bizonyos nem szubjektív erős értékítéletek határozzák meg erkölcsi ítéleteit és cselekedeteit. Az

<sup>110</sup> Taylor 1985b, 8

<sup>111</sup> Taylor 1985i, 197

atomizmussal kapcsolatban kifejtette, hogy az atomisták is elfogadnak ilyen tovább nem redukálható erkölcsi alapvetést a minden emberi lényt megillető jogok feltételezésével. Taylor arra is kitért, hogy az erős értékítéletek és erkölcsi keretrendszerek szükségképpen egy emberi közösség kontextusában léteznek. Az erős értékítéleteket az individuum a nyelvhez hasonlóan sajátítja el. Az erős értékítéletek így mindig egy nyelvi-kulturális közösséghez, egy életmódhoz kapcsolódnak. Ez az atomista filozófiák alapvetésére, a racionális és autonóm döntésekre és értékválasztásokra képes egyénre is igaz. Ahhoz, hogy valaki megfeleljen az atomisták filozófiai antropológiájának, vagyis képes legyen autonóm döntésre, ahhoz el kell sajátítania az autonóm döntés képességét. Ez viszont kizárólag egy olyan közösségben lehetséges, ahol az autonóm választást elismerik és gyakorolják. Az atomista elképzelések autonóm individuum csak akkor létezhet, ha létezik egy bizonyos közösség, amelyben az ilyen egyén kifejlődhet. Autonóm egyén nem létezhet az autonómiát alapértékként elismerő és gyakorló emberi közösség nélkül. Minden individuum, így az atomisták autonóm individuum is kizárólag egy társadalmi közegben fejlődhet ki, olyannyira, hogy a társadalmi kontextus nélkül nincs is értelme egyénről beszélni. Az atomista felfogások metafizikai értelemben független egyénképe fikció, pontosabban a modern atomista társadalmak terméke. Ez Taylor filozófiai antropológiájának egyik leglényegesebb következménye.

„Az egyént a közösség konstituálja, abban az értelemben, hogy az egyén önértelmezése az adott közösséggel folytatott interakcióból származik. Emberi lény nem csak *de facto*, hanem *de jure* is lehetetlen közösség nélkül.”<sup>112</sup>

Így viszont az, az atomista felfogások számára feloldhatatlan paradox helyzet áll elő, hogy az individuális autonómia feltételezi azt a közösséget, amelytől az atomista elképzelések szerint az autonóm döntéseknek függetlennek kell lenniük.

„Az elfogulatlanságból olyan, leginkább a modernitásra jellemző szabadságeszmény következik, amelynek értelmében szabadnak lenni annyit tesz, mint önállóan, minden külső befolyás és

<sup>112</sup> Taylor 1985b, 8

tekintélynek való alávetettség nélkül cselekedni.”<sup>113</sup>

Ez pedig ahhoz vezethet, hogy a szabadságot lehetővé tevő társadalmat az atomista szabadságfelfogás és egyéni autonómia ideálja nevében felszámoljuk. A minden külső kötöttségtől függetlenedni vágyó autonóm egyén elszakad attól a kulturális kontextustól, amelyből az autonóm egyén eszménye származik. Az autonómia eszménye viszont csak a szélesebb kulturális-társadalmi kontextus részeként maradhat fenn.

„Egyéni jogaink hangsúlyozása közben ellehetetlenítjük a társadalmat, és ezzel a jövő generációit fosztjuk meg a szabadság lehetőségétől.”<sup>114</sup>

Azt, hogy milyen politikafilozófiai következményei vannak a szubsztantív erkölcsi alapvetések tagadásának, később, a liberális politikai filozófiák kritikájánál ismertetem részletesen.

A modern identitás másik vonala Rousseau-n át a romantikáig vezet. Ezt az irányt, Taylor néha a „romantikus expresszizmusnak”, máskor az „autenticitás filozófiájának” nevezi.

Az autenticitás filozófiájának egyik jellegzetessége a hétköznapi élethez kapcsolódó értékek felmagasztalása. A premodern erkölcsfilozófiák Platóntól kezdve nem sokra tartották a köznapi életet – a családi boldogságot és az egyéb, a családi élethez kapcsolódó javakat leginkább szükségszerű rossznak tekintették. A hétköznapi élet valójában csak a lehetőségét teremtette meg egy magasabb rendű életformának – Platónnál a gondtalan filozófusi szemlélődésnek, Arisztotelésznél a létfenntartás nehézségeitől mentes politikai részvételnek. A korai felvilágosodás deista irányzataira, elsősorban Baconre volt jellemző a köznapi élet értékének felismerése. A köznapi értékek előtérbe kerülésénél az expresszív romantika politikai filozófiai szempontból lényegesebb jellemzője az autenticitás eszményének megjelenése. Az autenticitás, a saját identitás kialakításának fontossága Taylor szerint a modern

<sup>113</sup> i. m. 5

<sup>114</sup> i. m. 198

kultúra sajátossága. Az autenticitás fogalma a 18. század végén jelent meg. Bár születésében szerepe volt az individualizmusnak, az autenticitás valójában a romantikához tartozik, és kiforrt formájában ellent is mond a radikális felvilágosodás individualizmusának és racionalizmusának, vagyis az atomizmusnak.<sup>115</sup>

Az autenticitás olyan eszmény, amelynek értelmében valamivel kapcsolatba kell kerülnünk, valaminek meg kell felelnünk, ha teljes, igaz, vagyis autentikus emberi lények akarunk lenni. Ez a valami azonban nem egy rajtunk kívül létező norma vagy idea, hanem bennünk van, belső lényegünkhöz tartozik. A gondolat nem idegen attól a rousseau-i elképzeléstől, mely szerint akkor vagyunk igazi morális lények, ha belső moralitásunkkal összhangba kerülünk. Az autenticitás fogalma Herderrel és a német romantikával teljesedik ki.<sup>116</sup> Herder felismerte a nyelv és kultúra fontosságát,<sup>117</sup> azt, hogy az egyén számára a nyelv és a kultúra nem mellékes, külsődleges járuléka. A szavak és dolgok csak egy nyelvi illetve kulturális kontextusban nyerik el jelentésüket és jelentőségüket.<sup>118</sup> Ebből következik, hogy az emberi cselekedetek jelentését csak akkor lehet megérteni, ha ismerjük a kulturális kontextust. Mint azt az előző fejezetben megmutattam, a taylori koncepció szerint a kultúra olyan értékek hordozója, amelyeket az adott kultúra ismerete nélkül képtelenség felismerni. A közös nyelv és hagyományok ezért az egyén számára rendkívül fontosak, nélkülük talajvesztetté válik az ember.

Míg a radikális felvilágosodás az egyént önmagában teljesnek gondolta, a herderi romantikus autenticitás fogalma értelmében az egyén csak a kultúrközösség kontextusában teljesebbé válhat, hiszen nyelve, kultúrája és értékei is innét származik. Herder ezért a kultúrát feltétlenül megőrizendő értéknek tekintette. Bár sokan a nacionalizmus előfutárának tekintik, Taylor inkább a kulturális sokszínűség előhírnökeként tekint Herderre, akinek elméletét már az erős értékítéletek fogalmában is felhasználta.

<sup>115</sup> Taylor 1991, 24-5

<sup>116</sup> i. m. 27

<sup>117</sup> Taylor 1995, 80-81

<sup>118</sup> i. m. 83



Az autenticitás taylori fogalma még taylori mércével mérve is meglehetősen zavaros. Jelen dolgozat szempontjából azonban elég, ha a politikai filozófiai vonatkozásokat vesszük tekintetbe. Ezek pedig elég nyilvánvalóak és világosak. Az autenticitás Taylor gondolkodásában azért lényeges, mert a romantikus nyelvelmélet szakít az atomista elképzelések metafizikai és társadalomfilozófiai alapvetéseivel. Herder filozófiájának jelentőségét azért emeli ki, mert Herder felismeri a nyelv és az egyén kialakulásának dialogikus voltát. A komunitárius identitásfogalom herderi gyökerekből táplálkozik:<sup>119</sup> a nyelv, az erkölcsök és autentikus személyiség kialakulásban Taylor Herder követőjeként a nyelvi-kulturális közösség fontosságát hangsúlyozza. A nyelv, az egyéni identitás és erkölcsi szótárát ezért alapvetően meghatározza a nyelvi-kulturális közösség.

A romantikus expresszizmus a felvilágosodás az univerzális erkölcsöket és racionalitást középpontba állító erkölcsfilozófiáinak és filozófiai antropológiai elképzeléseinek ellenreakciójának tekinthető. Az elfogulatlan racionalitást, a kantiánus szuverén tiszta gyakorlati észét a herderi népszellemek és a közösség által meghatározott, inkommenzurábilis erkölcsi szótárak veszik át.

„A romantikus expresszizmus tiltakozás a felvilágosodás elfogulatlan, instrumentális racionalizmusának és az erre épülő társadalmi és erkölcsi felfogások, az egy dimenziós hedonizmus és atomizmus ellen.”<sup>120</sup>

Mint arra a későbbiekben részletesen kitérek, a radikális felvilágosodás az egyéni, negatív jogokat helyezte előtérbe, az autenticitás értelmében felfogott önmegvalósításhoz – mint azt Rousseau példája is mutatja – pozitív, republikánus szabadságra van szükség.

<sup>119</sup> Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 106; Gray 2000, 119–120

<sup>120</sup> Taylor 1989, 413

### 1.2.2. A modernitás dialektikája

A modernitás, mint erre dolgozatom elején utaltam, Taylornél a posztromantikus, tehát a tizenkilencedik század második közepe óta kialakult kultúrát jelöli. A modernitás a hosszú, az antik görögöktől indult, és a keresztény középkoron át a radikális felvilágosodáson és a romantikus expresszizmuson keresztül vonuló szellemtörténet végállomása.

A modernitás közvetlenül két egymással ellentétes irányzat, a radikális felvilágosodás és a romantikus expresszizmus hagyományában gyökerezik.<sup>121</sup> A két hagyomány még ma is állandó konfliktusban áll egymással.<sup>122</sup> Ennek oka, hogy a két irányzat rivális szellemtörténeti mozgalmakból sarjadt ki. A radikális felvilágosodás autonóm individuum-képe az ágostoni filozófiára épül, és Descartes-on, Locke-on és Kanton keresztül alakulva Rawls és Nozick felfogásában teljeseedik ki.<sup>123</sup> A radikális felvilágosodás ellenáramlata, melynek csúcspontja az expresszív romantika hamanni és herderi szellemi irányzata (amely Rousseau-n keresztül szintén Descartes-ig és Ágostonig vezethető vissza) Nietzsche és Heidegger közvetítésével Merleau-Ponty-ig, Foucault-ig és Derridáig visz.<sup>124</sup>

A modernitás két forrásában, a radikális felvilágosodás illetve a romantikus expresszivitás kultúrájában könnyen felismerhetők Isaiah Berlin felvilágosodás-ellenfelvilágosodás kategóriái.<sup>125</sup> A hasonlóság cseppet sem meglepő, hiszen Taylor oxfordi egyetemi tanulmányai során Berlin tanítványa, majd asszisztense volt.

Berlin, Taylorhoz hasonlóan, a felvilágosodás legfontosabb örökségének az autonóm ész, a megfigyelésen alapuló természettudományos modellt, a szekuláris, minden nem racionális forrásból származó tudás elutasítását tartja. Berlin szerint a

<sup>121</sup> i. m. 393

<sup>122</sup> Calhoun 1991, 256

<sup>123</sup> Taylor 1995d, 15; Taylor 1989, 90

<sup>124</sup> Taylor 1995d, 1

<sup>125</sup> Berlin 1997, 243–268

felvilágosodás központi doktrínája a mindenkiben közös emberi természet feltételezése. Az ellenfelvilágosodás – amely terminus minden bizonnyal Berlin saját találmánya – a felvilágosodás ellenében kialakult romantikus ellenáramlat, mely a kultúrák és értékek relativitásának gondolatára épül.

Bár a racionális konstrukciókat, utópisztikus elgondolásokat sokszor bírálja, Berlin nem hagy kétséget afelől, hogy fenti két áramlat közül az első áll közelebb hozzá. Olyannyira, hogy ellenfelvilágosodás és romantika eszméit összekapcsolja a huszadik század történelmének szörnyűségeivel.

„Az agresszív nacionalizmus, a társadalmi osztállyal, rasszal, sőt a haladás erőivel való azonosulás politikai és erkölcsi elképzelései kivétel nélkül a felvilágosodás alaptételeinek tagadására épülnek. Annak a gondolatnak az elutasítására, hogy rendelkezésünkre állnak olyan objektív értelmezési módszerek, melyes segítségével az igaz, a helyes, a jó és a szép minden ember számára egyetemesen igazolható.”<sup>126</sup>

A taylori modernitásfelosztás a berlinitől jelen érvelés szempontjából csak mellékes részleteiben különbözik. A két ellentétes eszmetörténeti irányzat értékelése viszont annál inkább. Taylor, ellentétben Berlinnel, a felvilágosodás örökségétől nincs maradéktalanul elragadtatva. Elismeri ugyan, hogy sokat köszönhetünk a felvilágosodásnak. Többek között az emberi méltóság fogalmát, az egyetemes emberi jogokat és az emberi élet feltétlen tiszteletét – a felvilágosult humanizmus alapértékeit. A modern ember már nem egy hierarchikus világrend részének tekinti magát. Az egyéni autonómia elismerése pedig az emberi jogok fogalmához vezet.<sup>127</sup> Ennek kétségtelen haszna, hogy „az embert már nem lehet feláldozni semmilyen szentnek vélt transzcendentális értékrend oltárán”.<sup>128</sup>

De, mint arra feljebb utaltam, Taylor szerint a felvilágosodás individualizmusának modern öröksége az erkölcsök relativizálódását és erodálódását is elősegítheti. Igaz

<sup>126</sup> i. m. 262

<sup>127</sup> Taylor 1989, 305

<sup>128</sup> Taylor 1991, 2

ugyan, hogy a szekuláris világban senkit nem lehet feláldozni egy szentnek vélt transzcendentális értékrend oltárán, de a transzcendencia nélküli világ varázstalanított – utal Taylor a Max Weber-i modernitásfelfogásra.<sup>129</sup> A szekuláris modernitásban az emberi élet tisztelete általánossá vált, de a transzcendenciával együtt a magasabb célok is kivesztek. Nem csak nem áldoznak fel senkit egy szentnek vélt értékrend kedvéért, de már nincs is olyan cél, amiért érdemes lenne meghalni.<sup>130</sup> A túlságosan is emberi célok az instrumentális ész egyeduralmát hozzák.

„A [felvilágosodásra jellemző] transzcendenciatagadás azzal jár, hogy nincs az emberi világon túli vonatkoztatási pont.”<sup>131</sup>

Transzcendens perspektíva nélkül mindennek mércéje az emberi boldogság lesz. A humanizmusnak árnyoldala is van, amely Taylor szerint súlyos erkölcs- és politikafilozófiai problémákat vet fel. Ahogyan ezt filozófiai szempontból kétes értékű, ám annál árulkodóbb summázatban megfogalmazza:

„[a haszonelvű szemlélet] fenyegető, mert a jó kizárólagos mércéjének a boldogságot tekintő instrumentális hatékonyság eszméje olyan, az egész társadalmat veszélyeztető döbbenetes katasztrófákhoz vezethet, [...] mint például az 1834-es szegénytörvények vagy a csernobili katasztrófa.”<sup>132</sup>

A korlátlan individualizmus veszélyességének gondolata nem csak erkölcsfilozófiai, de politikafilozófiai szempontból is döntő jelentőségű: ez a legfontosabb eleme ugyanis Taylor kommunárius liberalizmuskritikájának.

Jelentős különbség mutatkozik az ellenfelvilágosodás (Taylornél a romantikus expresszizmus) hagyatékának megítélésében is.<sup>133</sup> Ellentétben Berlin ítéletével, amely szerint a 19. és 20. század törtelmének borzalmaiért a felvilágosodás

<sup>129</sup> Taylor 1994, 56

<sup>130</sup> Taylor 1991, 3

<sup>131</sup> Taylor 2001, 386

<sup>132</sup> Taylor 1989, 340

<sup>133</sup> Berlin 1994, 2

alapvetéseit elutasító romantikus ellenáramlat a felelős, Taylor az ellenfelvilágosodás, a túlzásba vitt romantikus expresszizmus Berlin által felvázolt veszélyeinek elismerése mellett számos pozitív jellegzetességére hívja fel a figyelmet. Mint arra az előbb kitértem, leginkább azért méltatja Herdert, mert felismerte, hogy az egyén számára a nyelv és kultúra nem csak az erős értékítéletek, tehát az erkölcs forrása, de egyben az egyéni autenticitás kialakulásának elengedhetetlen feltétele is.<sup>134</sup> Sőt, míg Berlin számára Hamann az ellenfelvilágosodás egyik legsötétebb figurája,<sup>135</sup> Taylor egy helyen egyenesen Hamann és Herder büszke követőjének nevezi magát.<sup>136</sup>

Összességében Taylor a modernitást korántsem tekinti ugyan tökéletesnek, de távol áll tőle az általános kultúrpeszimizmus is. Bár egyszer arra a filozófia szempontból alátámasztatlan állításra ragadtatja magát, hogy a nietzschei nihilizmus a fasizmus, a felvilágosodás pedig a bolsevizmus előkészítője,<sup>137</sup> általában nem nyilatkozik elítélőleg a modernitásról.

„Nem tartom elfogadhatónak a modernitásra vonatkozó napjainkban divatos elméletek egyikét sem. A hurráoptimisták azt mondják, nagy magasságba ért az emberiség. Mások viszont épp ellenkezőleg, egyértelmű hanyatlásnak, veszteségnek élik meg a modernitást. Én viszont úgy látom, hogy a modernitás egyszerre nagyszerű és veszélyes.”<sup>138</sup>

„Hirosima és Auschwitz korának szülötte az Amnesty International és a Médecins Sans Frontières is.”<sup>139</sup>

<sup>134</sup> Taylor 1997, 127

<sup>135</sup> Berlin 1997, 249

<sup>136</sup> Taylor 1995b, x

<sup>137</sup> Taylor 2001, 397

<sup>138</sup> Taylor 1989, x

<sup>139</sup> i. m. 392

### 1.2.3. Az erkölcsi genealógia tétje

A genealogikus szellemtörténet célja annak megmutatása volt, hogy az erkölcsi keretrendszerek hogyan változtak, hogyan alakult a jó élet fogalma. A felvilágosodás atomizmusának és a romantika autenticitás-eszményének dialektikája felveti a kérdést, hogy beszélhetünk-e egyáltalán egységes modernitásról, ha két egymással ellentétes szellemtörténeti hagyomány hatása egyszerre érvényesül. Taylor szerint bizonyos értelemben, legalábbis az erkölcsök tekintetében igen. Furcsa módon ugyanis a modernításban a két egymással ellentétes hagyomány jelenléte ellenére sincsenek az erkölcsöt illetően feloldhatatlan ellentétek. Az erkölcsi normákat illető kérdésekben ma nagyjából mindenki egyetért – állítja Taylor.

„Némiképp meglepő talán, de a teológiai és metafizikai nézetkülönbségek ellenére mindannyian elismerjük az igazságosság és jó szándék értékének fontosságát.”<sup>140</sup>

Az emberi méltóság, autonómia, szabadság értékei széles körben elfogadottak. Ez persze nem jelenti, hogy egyáltalán ne lennének erkölcsi természetű vitáink. De az ilyen viták leginkább pont arról szólnak, hogy milyen cselekedet felel meg az általánosan elfogadott erkölcsi elveknek. Vajon az emberi méltóság eszméjével vajon inkább az eutanázia, vagy épp ellenkezőleg, az eutanázia tiltása van összhangban? A kérdés valójában a szinte mindenki által elismert emberi méltóság fogalmának pontos tartalmára, jelentésére vonatkozik.

Az első fejezetben utaltam rá, hogy az ilyen fogalmak pontos jelentését az erkölcsi keretrendszerek határozzák meg. Az erkölcsi keretrendszerek egyrészt egy nyelvi-kulturális közösségből származnak. A szellemtörténeti genealógiával Taylor célja annak kimutatása volt, hogy a közösség által hordozott erkölcsi keretrendszerek viszont különböző eszmetörténeti hagyományokból építkeznek. Az erkölcsi keretrendszereket illetően ezért már nem beszélhetünk egységes modernitásról.

<sup>140</sup> i. m. 515

Ugyanaz az erkölcsi terminus, vagyis erős értékítélet – a fenti példában például az emberi méltóság fogalma – mást jelent egy hívő katolikus és egy világi humanista számára. Az emberi méltóság jelentésével kapcsolatos nézeteltérések abból fakadnak, hogy ugyanaz a fogalom különböző erkölcsi keretrendszerek része, és ezért a különböző keretrendszerekben belül más-más jelentéssel bír. Ezért amikor például az emberi méltóság egyik jelentés mellett elkötelezzük magunkat egy konkrét gyakorlati kérdés kapcsán (például az abortuszvitában), akkor valójában erkölcsi keretrendszert választunk.<sup>141</sup>

Vannak, akik a különböző keretrendszerek között aránylag könnyen képesek rangsort állítani, és a különböző szellemtörténeti hagyományhoz tartozó erős értékítéletek közötti ellentmondást feloldani azzal, hogy a keretrendszerek egyikét minden más keretrendszer és erkölcsi ítélet elébe helyezik.<sup>142</sup> Például úgy, hogy miközben elismerik az emberi autonómiát és méltóságot, az egyéni szabadságot, erkölcsi szótárunkban a központi helyet a keresztény etika foglalja el. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az olyan kérdéseket, amelyek az egyéni autonómia és a keresztény etika alapján más elbírálás alá esnek, következetesen a keresztény szellemiség alapján ítélnék meg. Ha az egyéni autonómia és a keresztény értékek egymást kizárják, akkor az utóbbit tartják iránymutatónak például az eutanáziával kapcsolatos kérdésekben.

De a modern emberek többsége nem rendelkezik ilyen határozott erkölcsi meggyőződéssel. Taylor szerint a modern erkölcsi dilemmák abból fakadnak, hogy általában nincs egységes erkölcsi szótárunk. Korábban egészen más jellegű problémával kellett szembenéznie az embereknek. Azzal ugyanis, hogy a világos, ám csak rendkívüli erőfeszítések árán megvalósítható erkölcsi parancsolatoknak

<sup>141</sup> Természetesen arra is van lehetőség, hogy több erkölcsi keretrendszerből egy újat hozzunk létre, és elvileg az sem kizárt, hogy a különböző keretrendszereket (és híveiket) sikerül közös nevezőre hozni, és egy konkrét kérdésben olyan álláspontot kialakítani, amely összhangban van minden érintett keretrendszerrel, és a vitában álló felek elfogadják mint saját erkölcsi meggyőződésekkel összhangban lévőt.

<sup>142</sup> lásd az első fejezetben bemutatott, a *Sourcesben* megjelenő, ám Taylor későbbi műveiben nem szereplő 'hypergood'.

megfeleljenek.<sup>143</sup> Ma viszont egyszerre kellene több, egymást kizáró erős értékítéletnek megfelelni. „A modern ember általában egyszerre több, a jó életre vonatkozó értéket is elfogad.”<sup>144</sup>

De ha a normák tekintetében nagyjából konszenzus uralkodik, akkor miért van mégis ok az aggodalomra? – teszi fel a kérdést Taylor.<sup>145</sup> Nem teljesen mindegy, hogy valaki keresztény felebaráti szeretetből, prudenciális megfontolásból, vagy a kantiánus erkölcsi imperatívusz miatt tiszteli embertársai tulajdonát? Van bármi különbség aközött, ahogy a hitehagyott és reményvesztett, apatikus Rieux segít a betegeken, és ahogyan a hívő Teréz anya? Ha mindegy lenne, az egész taylori szellemtörténeti genealógia – legalábbis erkölcsfilozófiai és politikafilozófiai szempontból – teljességgel felesleges lenne.

Ruth Abbey hat szempontot sorol fel, amelyek miatt az erkölcsi genealógia fontos. Az erkölcsi genealógia legfontosabb célja annak megmutatása, hogy erkölcsi meggyőződéseink korábbi erkölcsi szótárakra támaszkodnak. Az erkölcsi genealógia elsődleges célja az eszmetörténeti alapok feltárásával „az értékekre vonatkozó racionális vita lehetőségének elősegítése”.<sup>146</sup> Az explikáció lehetővé teszi az erkölcsökről folytatott párbeszédet. Mindez azért fontos, mert Taylor szerint ugyan az erős értékítéletek nem mindig békíthetők ki, az sem szükségszerű, hogy ne jussunk bizonyos kérdésekben legalábbis megegyezésre. Előfordulhat az is, hogy vitapartnerünket így tudjuk meggyőzni arról, hogy egy félreértés áldozata, és valójában rosszul értelmez egy erős értékítéletet. Az egyes kultúrák és erkölcsök kibékíthetetlensége nem kizárt, de nem is szükségszerű. Taylor pluralista erkölcsfilozófiája a homogenizáló redukcionizmust és a radikális erkölcsi relativizmust egyszerre szeretné elkerülni.<sup>147</sup>

<sup>143</sup> Taylor 1989, 18

<sup>144</sup> i. m. 62

<sup>145</sup> i. m. 515

<sup>146</sup> Abbey 2000, 42

<sup>147</sup> i. m. 42



Erkölcsei keretrendszerünk egyes elemeinek jelentését leginkább akkor szükséges feltárni, ha valamiért nem világos, hogy pontosan mit jelent, illetve mi következik valamely alapelvből.<sup>148</sup> Ilyen kérdésnek tekinthető például a fentebb már idézett emberi méltóság és az élethez való jog kérdése az abortusszal és eutanáziával kapcsolatos vitákban. Ahhoz, hogy megítéljük, milyen magatartás van összhangban az emberi méltósággal és az emberi élethez való joggal, meg kell vizsgálnunk az emberi méltóság és az élethez való jog erős értékítéletének eredetét.

Az erkölcsi meggyőződések kifejtése, az erkölcsi genealógia személyes életünk és identitásunk szempontjából is lényeges. Enélkül ugyanis nem vagyunk képesek a világban betöltött helyünket meghatározni.<sup>149</sup> Morális intuícióink explikációja során szükségképp fel kell tárni azokat a szellemtörténeti összefüggéseket és előzményeket, amelyekből modern erkölcsi meggyőződéseink kialakultak. Ez nem csak a mélyebb megértésre, hanem erkölcsi keretrendszerünk további módosítására is lehetőséget ad.

Harmadrészt azért szükséges az erkölcsi értékek alapjainak megismerése, mert ez hozzásegít a modern erkölcsök pluralitásának felismeréséhez.

„Taylor reményei szerint a modern erkölcsök pluralizmusának kifejtése hozzájárulhat ahhoz, hogy elkerüljük a leegyszerűsítő és redukcionista normatív elméleteket, és ki akarjuk békíteni a különböző, és kibékíthetetlen konfliktusban álló erkölcsöket.”<sup>150</sup>

Negyedszer, a genealógia célja annak kimutatása is, hogy a modern procedurális erkölcsfilozófiák is szubsztantív erős értékítéletekre épülnek. Az erkölcsi genealógia segítségével lehet bizonyítani, hogy az erkölcsi keretrendszereket figyelmen kívül hagyó modern erkölcsfilozófiák maguk is egy történeti kontextus és hagyomány eredményei.<sup>151</sup> Ez lehetővé teszi a procedurális erkölcsfilozófiák, és a rájuk épülő politikai filozófiák kritikáját.

<sup>148</sup> i. m. 41

<sup>149</sup> i. m. 92

<sup>150</sup> i. m. 42

<sup>151</sup> i. m. 43, 73

„Ahhoz, hogy megértjük [modern, konzekvencionalista erkölcsi keretrendszerünket], létrejöttét kell megértenünk.”<sup>152</sup>

Ötödrészt azért fontos az erkölcsi genealógia, mert erkölcsi nézeteink, erős értékítéleteink eszmétörténeti forrásainak feltárása megerősíti megerősíti magukat az erkölcsöket.<sup>153</sup> Az alapok vizsgálata nélkül az erkölcsök esetlegessé válnak, ez pedig könnyen az erkölcsök erodálódásához vezethet.<sup>154</sup> „Az erkölcsök erős alapokat igényelnek.”<sup>155</sup>

„Az erkölcs forrásainak ismeretéből erőt meríthetünk. Ha közelebb kerülünk erkölcsi meggyőződésünk alapjaihoz, ha világosabban látjuk őket, ha jobban megértjük, hogy pontosan mit jelentenek, akkor Taylor szerint jobban tiszteljük és szeretjük majd őket, és könnyebb lesz megfelelni nekik.”<sup>156</sup>

Az erkölcsös cselekedetek ugyanis gyakran komoly áldozatot, erőfeszítést és lemondást igényelnek. Camus Rieux-je a szabályt erősítő kivétel – az erős értékítéletek feltétlenségébe, sőt objektivitásába vetett szilárd meggyőződés nélkül nagyon kevesen hajlandók olyan erőfeszítéseket tenni, mint ő. Taylor szerint a szilárd meggyőződések nélküli erkölcs pusztán külsődleges kötelesség, és ezért nehezebb megfelelni neki.<sup>157</sup> Ez pedig akár a politikai radikalizmus lehetőségét is magában hordozza. Taylor érvelésének egyik központi, és a politikai filozófia szempontjából fontos állítása az, hogy az erős értékítéletekről tudomást venni nem akaró modern procedurális erkölcsfilozófiák nem kellőképpen erősek. Ahhoz, hogy cselekedeteink során érvényesítsük az erkölcsi szempontot, erős erkölcsi meggyőződésre van szükség, amit Taylor szerint az atomista-procedurális erkölcsfilozófiák nem tesznek lehetővé. Taylor azt sugallja, hogy a szilárd erkölcsiséghez nem elég a racionális érvekre alapozott meggyőződés – hitre van

<sup>152</sup> Calhoun 1991, 243

<sup>153</sup> i. m. 45

<sup>154</sup> i.m., 91

<sup>155</sup> Taylor 1989, 517

<sup>156</sup> Abbey 2000, 96

<sup>157</sup> Taylor 1989, 339; 518

szükség. Nem feltétlenül teizmusra, de legalább valami szekuláris hitre, például az emberi méltóságba vetett feltétlen hitre. Mint azt A modernitás dialektikája részben említettem, Taylor nem a vallásos világnézet restaurációjára törekszik, bár azt is megjegyzi, hogy a teista erkölcsök erősebb alapokon állnak, mint a modern szekuláris erkölcsök.

„Meggyőződésem, hogy a naturalista humanizmus ebből a szempontból tökéletlen – pontosabban fogalmazva bármennyire is szilárdak a naturalista erkölcsök alapjai, a teista erkölcsök sokkal biztosabb alapokon állnak.”<sup>158</sup>

Végül pedig azért lényeges az erkölcsök genealógiájának tanulmányozása, mert így lehetőség nyílik a jelenlegi erkölcsi nézetek illetve gyakorlatok kritikájára és módosítására,<sup>159</sup> illetve régebbi, de mára kiveszett erkölcsi keretrendszerek feltámasztására.<sup>160</sup>

Összességében tehát az erkölcsi genealógia politikai filozófiai szempontból azért megkerülhetetlen az erkölcsi genealógia, mert az alapok tisztázásával Taylor szerint lehetőség nyílik erkölcsi természetű politikai vitáink tisztázására. Az viszont egyáltalán nem világos, hogy az erkölcsi genealógia, még ha Taylor szellemtörténeti módszerét el is fogadjuk, hogyan segíthet hozzá erkölcsi vitáink tisztázásához. Taylor a *Sources*ben arra tett kísérletet, hogy az egyéni szabadságba és autonómiába modern értékét a preszókratikus filozófusoktól a keresztény középkoron át a felvilágosodáson keresztül vezető szellemtörténeti fejlődés eredményeként értelmezze. De hogyan segíthetne ez a megközelítés az eutanáziával kapcsolatos vitákban? Talán a preszókratikus filozófia alapján kellene eldönteni a modern erkölcsi vitákat? Vagy inkább a preszókratikus filozófiát átértelmező keresztény középkor alapján? Netán az ágostoni keresztény etikából építkező felvilágosult individualizmus alapján? Milyen mélyre kell leásni az eszmetörténeti hagyományban? És még ha sikerül is hüen rekonstruálni egy régmúlt eszmetörténeti

<sup>158</sup> i. m. 518.

<sup>159</sup> Abbey 2000, 46

<sup>160</sup> Calhoun 1991, 243

korszak releváns nézeteit, akkor sem világos, hogy hogyan alkalmazhatnánk a tanulságokat, már ha vannak ilyenek egyáltalán.

Még ha elfogadjuk is azt a taylori rendkívül sematikus, és eszmetörténeti és módszertani szempontból egyaránt problematikus szellemtörténeti genealógiát, ha egységes korszakleírási irányzatnak tekintjük az említett szellemtörténeti irányzatokat és a köztük feltételezett ok-okozati összefüggést sem vitatjuk, akkor sem világos, hogy miként segítené az erkölcsök genealógiája erkölcsi dilemmáink megoldásában. Az ellenkezőjét legalább ilyen kézenfekvő feltételezni: annak felismerése, hogy erkölcsi szótárunk elemei olyan eszmetörténeti hagyományokra utalnak vissza, amelyek egymással is vitában álltak, erkölcsi pluralizmushoz, vagy akár erkölcsi relativizmushoz vezethetnek.<sup>161</sup> Egyáltalán nem világos, hogy az erkölcsi alapok feltárása mennyiben szolgál hozzá az erkölcsök megszilárdításához. A taylori érvelésben semmi nem szól azon feltételezés ellen, hogy erkölcsi szótárunk eszmetörténeti esetlegességének felismerése elbizonytalanodáshoz és erkölcsi relativizmushoz vezet.

<sup>161</sup> lásd Levy 2000

## 2. Liberalizmuskritika

A taylori liberalizmuskritikában összekapcsolódik a filozófiai antropológia és modernitáskritika. A taylori politikafilozófia, melynek legfontosabb eleme a liberalizmuskritika, egyrészt a filozófiai antropológia továbbgondolásának, másrészt a szellemtörténeti kontextusban felvetődött modernitásprobléma újrafogalmazásának és alkalmazásának tekinthető.

„Taylor liberalizmuskritikája a modernitással kapcsolatos általánosabb kritikájához kötődik.”<sup>162</sup>

Taylor filozófiai antropológiájában arra tett kísérletet, hogy bizonyítsa az erkölcsi nézetek, az egyéni identitás és a jóról alkotott elképzelések szükségszerű összetartozását és az erkölcsi keretrendszerek dialogikus jellegét, vagyis az identitás és az erős értékítéletek közösségi meghatározottságát. A liberalizmuskritika az erős értékítéletek filozófiai antropológiájára épül. A liberális politikai filozófiákat Taylor azért bírálja, mert azok az atomista elképzelésekből indulnak ki. Egy olyan individuum-felfogásból, amely az egyént önálló, autonóm lénynek tekinti, aki racionalitása által a körülményektől és a jóról alkotott nézetektől függetlenül képes erkölcsi szempontból helyes ítéleteket hozni. Liberalizmuskritikájában az erkölcsfilozófia továbbgondolásaként egyúttal azt is ki akarja mutatni, hogy az erről tudomást venni nem akaró, a jó fogalmát mellőző erkölcsfilozófiák és a rájuk épülő liberális szerződéselméletek képtelenek ezen elméleteket alapjául szolgáló erkölcsi értékek megalapozására és fenntartására. A modernitáskritikában megfogalmazott észrevételek, a modern individualizmus veszélyeire vonatkozó taylori félelmek a kortárs liberális politikai filozófiákkal és politikával kapcsolatban vetődnek fel újra, a korábbtól alig eltérő formában.

A taylori liberalizmuskritika ismertetését a komunitárius politikai filozófiák rövid áttekintésével és rendszerezésével kezdem (2.1. *Komunitárius politikai filozófiák*). Utána a komunitárius politikai filozófusok liberalizmuskritikájának általános

<sup>162</sup> Frazer – Lacey 1993, 101

jelleghetességeit vázoló fel (2.2. *A modern atomizmus politikai filozófiája*). Az általános áttekintés után Taylor liberalizmuskritikájának legfontosabb tételeit mutatom be (2.3. *Rawls-kritika*). A fejezet utolsó részében (2.4. *A Rawls-kritika kritikája*) pedig amellett érvelek, hogy a Rawls-kritikában ismertetett taylora liberalizmusbírálat a liberális politikai filozófiák félreértésén alapulnak.

## 2.1. Kommunitárius politikai filozófiák

A kommunitarizmus<sup>163</sup> az egyik legújabb politikai, illetve politikai filozófiai ideológia. A politikai ideológiák nem egységes és koherens nézetrendszerek. A liberalizmus, szocializmus, konzervativizmus ideológiáihoz sorolt szerzők és elméletek között leginkább csak családi hasonlóságokat állapíthatunk meg. Nincs ez másként a kommunitarizmussal sem.<sup>164</sup> A kommunitárius politikai eszmék egy része megtalálható a liberális politikai ideológiák elvei között, más kommunitárius elvek a konzervatív politikai ideológiával állíthatók párhuzamba, de nyilvánvalóan akadnak szociáldemokrata jellegzetességek is.<sup>165</sup> A politikai filozófiai és politikai elvek ilyen keveredése azonban csak akkor jelentene súlyos problémát, ha részletes és rendszeres tipológiát akarnánk készíteni. Jelen érvelés szempontjából erre nincsen szükség. A kommunitárius politika és politikai filozófiák legalább vázlatos bemutatása viszont megkerülhetetlen.

A kommunitárius irányzathoz tartozó szerzők némi leegyszerűsítéssel és általánosítással valójában két, viszonylag jól elkülöníthető csoportba sorolhatók.<sup>166</sup> Megkülönböztethetünk politikai kommunitarizmust és filozófiai kommunitarizmust. A politikai és filozófiai kommunitarizmus egyaránt a liberalizmust kritizálja, de két elég jól megkülönböztethető módon. A kommunitárius jelzőt önmegjelölésként használó szerzők általában és elsősorban nem filozófiai, hanem politikai szempontok alapján bírálják a liberalizmust, pontosabban a liberális politikai alapelveket és intézményeket. A politikai kommunitarizmus normatív-filozófiai liberalizmuskritikájában viszont a politikai filozófiai érveknek kevés szerep jut.

<sup>163</sup> A magyar filozófiai szakirodaloman az angol 'communitarian' kifejezés 'közösségelvű' fordítása is egyre elterjedtebb, lásd Horkay Hörcher (szerk.) 2002. Én pusztán megszokásból használom a 'kommunitárius' változatot, elismerve, hogy a 'közösségelvű' kifejezés hű és hiteles magyarázata az angol eredetinek.

<sup>164</sup> Waldron 1993, 375

<sup>165</sup> Selznick 2002, 4

<sup>166</sup> Frazer 1999

A liberális politika legismertebb komunitárius bírálója Amitai Etzioni amerikai szociológus, a Communitarian Platform megalapítója és a Kommunitárius Kiáltvány szerzője. Etzioni politikai kommunitarizmusa a civil társadalom és a társadalmi erkölcsök megerősítését célozza. A cél a közösségi élet hétköznapi egységeinek (család, szomszédság, egyházkerület, iskola) újraélesztése.<sup>167</sup> Az Etzioni-féle, az alapítók szándékai szerint pártok feletti komunitárius politikai mozgalmat nem lehet semmilyen egyéb politikai mozgalomhoz sorolni. Az egyéni szabadság tekintetében inkább konzervatívnak, a gazdasági szabadság viszonylatában inkább baloldalinak tekinthetők.<sup>168</sup> Elutasítják a mértéktelen individualizmust és materializmust, és bírálják a fogyasztói társadalmat, de nem ellenzik teljesen a szabad piacot. Kiállnak az erkölcsi nevelés fontossága mellett, és támogatják a rendpárti intézkedéseket. A HIV-fertőzötteket nem engednék be az Egyesült Államokba. A melegekkel szembeni előítéleteket és diszkriminációt viszont szeretnék felszámolni, és támogatják az egyenmük élettársi kapcsolatát.<sup>169</sup>

A liberalizmus komunitárius bírálóinak másik csoportja viszont főleg, sőt esetenként kizárólag szigorúan normatív politikafilozófiai szempontok alapján kritizálja a liberális politikai filozófiák erkölcsfilozófiai és politikai antropológiai alapvetéseit, illetve a liberális igazságosságelméleteket.<sup>170</sup> A normatív politikai filozófiai szempontok mellett fontosnak tartják a filozófiai eszmetörténeti hagyományhoz kapcsolni saját nézeteiket. Ezért előszeretettel hivatkoznak Arisztotelészre,<sup>171</sup> Ágostonra, Aquinói Tamásra és Hegelre, akiket mintegy a komunitárius politikai filozófia előfutárainak tekintenek.

A filozófiai komunitárius szerzők és a politikai kommunitarizmus között természetesen számos párhuzam figyelhető meg, de a legismertebb komunitárius politikai filozófusok mindenesetre nem írták alá Etzioni Kommunitárius

<sup>167</sup> Etzioni 1995, iv

<sup>168</sup> Horkay Hörcher (szerk.) 2002, 6

<sup>169</sup> lásd Etzioni 1995; Tam 1998

<sup>170</sup> Avnon – De-Shalit (szerk.) 1999, 15; Avineri – De-Shalit (szerk.) 1992, 1–11

<sup>171</sup> Challenger 1994, 3–4



Kiáltványát.<sup>172</sup> Sőt, gyakran nem is szívesen fogadják el a 'kommunitárius' címkét. A négy legismertebb 'kommunitárius' politikai filozófus – Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer és Alisdair MacIntyre – egyike sem sorolja magát a 'kommunitáriusok' közé. A filozófiai kommunitarizmus azonban nem független a politikai kommunitarizmustól. A kommunitáriusnak tekintett filozófusok egy része nem ártja bele magát politikai kérdésekbe. Azok, akik foglalkoznak politikával, nagyjából a politikai kommunitarizmus szellemében foglalnak állást.<sup>173</sup>

Charles Taylor kategorizálása még a kommunitárius irányzaton belül sem könnyű. Sőt, az is kérdéses némiképp, hogy egyáltalán besorolható-e Taylor a kommunitárius politikai filozófusok közé. A nehézség részben abból fakad, hogy Taylor maga is figyelmet szentel a különféle liberalizmus-kritikáknak. De az ő kommunitarizmus-felosztása némiképp eltér az általam – és Elizabeth Frazer, illetve az Avnon – de Shalit szerzőpáros által javasolttól. Taylor ugyanis a liberális-kommunitárius szembeállítást alapvetően félrevezetőek tartja, és helyette ontológiai és politikai (advocacy) szinteket különböztet meg.<sup>174</sup>

Taylor felosztásában az ontológiai kritikák a liberalizmus filozófiai antropológiai alapvetését, vagyis az atomizmust bírálják. Szemben a liberálisokra jellemző metodológiai individualizmussal, amely értelmében az emberi cselekedetek és a társadalmi jelenségeket egyaránt az egyéni célok alapján kell magyarázni, az ontológiai kommunitarizmus holista megközelítésmódot ajánl.

A kommunitarizmus körüli politikai viták középpontjában az erkölcsfilozófiai és politikai kérdések, főleg az egyéni szabadság kérdése állnak.<sup>175</sup> Ebben a tekintetben az egyik véglet az individuális természetjogok elsőbbségéből kiinduló libertarizmus (Nozick, Friedman), a másik az egyéni szabadságot lényegében tagadó kollektívizmus.

<sup>172</sup> Bell 1993

<sup>173</sup> Kautz 1995, 1–22

<sup>174</sup> Taylor 1995e, 181

<sup>175</sup> i. m. 182

A taylori felosztás a nyilvánvaló különbségek ellenére a fő kérdés tekintetében lényegében megegyezik a fentebb ismertetett kommunitarizmus-felosztással. A liberalizmus kommunitárius kritikái Taylor szerint is filozófiai és politikai csoportba sorolhatók, és filozófiai kritikák nem szükségképp járnak együtt a liberális politikai gyakorlat kritikájával. A metodológiai individualizmus elfogadó között ugyan többségben vannak az egyéni jogok elsőbbségét hangsúlyozók, és a kollektivisták többsége módszertani holista, de azért akadnak kivételek. Ilyen kivétel Taylor szerint Michael Sandel, akinél a módszertani holista ontológia politikai liberalizmussal párosul.<sup>176</sup> Ezen értelmezés szerint Sandel elsősorban azért bírálja Rawlst, mert *Az igazságosság elméletének szerződéselméleti modelljében* a rendkívül egalitárius társadalmi különbségek elve nagyfokú szolidaritást követel meg a társadalom alapelveiről a tudatlanság fátyla mögött döntené akaró egyénektől. Rawls szerződéselméleti modelljében viszont erről, az eredeti helyzetben implicite feltételezett szolidaritásról nem akar tudomást venni.<sup>177</sup> Taylor szerint azonban a normatív filozófiai modell alapjaira vonatkozó kritika Sandel esetében nem párosul a liberális politika alapvető elveinek bírálatával.

Taylor a kommunitárius-liberális vitát elemző írásából sejteni lehet azt is, hogy saját magát hova sorolja. Már a Sandelre vonatkozó részek arra engednek következtetni, hogy saját elméletét a liberalizmus ontológiai bírálatának tekinti, amely a liberális politika alapvetéseit nem vonja kétségbe.

„Az identitásra vonatkozó elméletek tisztán ontológiai jellegűek, és semmilyen politikai állásfoglalás nem következik belőlük.”<sup>178</sup>

Ebből akár arra a következtetésre jutnánk is, hogy a filozófiai kommunitarizmusnak valójában nincs politikai tétje. Néhány sorral lejjebb viszont már ennél lényegesebben enyhébben fogalmazva Taylor is elismeri, hogy az ontológiai kritika segíti a politika mélyebb megértését, hozzáátéve, hogy ez nem azt jelenti, hogy

<sup>176</sup> uo.

<sup>177</sup> i. m. 184. Taylor véleménye, mely szerint Sandel liberális politikai nézeteket vall, legalábbis kétséges. Ennek a kérdésnek tisztázára azonban jelen érvelés szempontjából nincs szükség.

<sup>178</sup> i. m. 183

valamilyen politikai állásfoglalás egyértelműen következne egy bizonyos ontológiai megközelítésből. A holista megközelítésekből nem szükségképpen következik kollektivizmus, mint ahogyan azt többek között Mill és Humboldt példája mutatja.<sup>179</sup>

Ennek hangsúlyozása azért fontos, mert Taylor maga is ezen szerzők, vagyis az atomista-procedurális ontológiák holista, ám a liberális politika alapelveit elfogadó szerzők közé sorolja.<sup>180</sup> Ami nem jelenti, hogy Taylor kizárólag ontológiai kérdésekben bírálná a liberális politikai filozófiák filozófiai antropológiai alapvetését. Az ontológiai kritika mellett súlyos kritikával illeti az atomista elképzelésekre épülő egyéb liberális politikai gyakorlatokat. Sőt, Charles Taylor politikusként egyik fő riválisának éppen a kanadai Liberális Pártot és az amerikai liberális politikát tekinti.<sup>181</sup> De a liberalizmust Taylor szándéka szerint nem azért kritizálja, mert nem ért egyet a liberális politika alapértékeivel és főbb törekvésével. Hanem azért, mert (mint ahogyan arra már a *Sources*ben is utalt) az atomista-procedurális alapelvekre épített liberális politikát nem tartja elég erősnek ahhoz, hogy a modern liberális alapértékek – szabadság, autonómia, emberi jogok – érvényesítését biztosítani tudja. Vagyis a liberális pártokat szigorúan normatív szempontok alapján kritizálja – azért, mert saját alapvető értékeit nem tudják kellő erővel és ellentmondásmentesen képviselni. Arra, hogy az általa javasolt politika mennyiben képes a liberális politika gyengeségét orvosolni, arra az utolsó fejezetben térek ki részletesen. Előbb azonban a liberális politikai filozófiák filozófiai kritikáját, majd pedig a filozófiai kritikához kapcsolódó empirikus kritikát tekintem át.

<sup>179</sup> i. m. 185

<sup>180</sup> uo.

<sup>181</sup> Redhead 2002, 21–82

## 2.2. A modern atomizmus politikai filozófiája

Taylor politikai filozófiai írásaiban a modern nyugati liberális demokráciák legitimitásának alapját, a társadalmi szerződéselméletek implicit alapvetéseit vizsgálja. A modernitás dialektikája alfejezetben már utaltam rá, hogy Taylor elfogadja a liberalizmus alapértékeit: az egyéni jogok és autonómia elvét.<sup>182</sup> Liberalizmuskritikájának középpontjában a liberális értékek eredetének és filozófiai antropológiai alapvetéseinek vizsgálata áll. Taylor célja annak megmutatása, hogy a téves erkölcsi ontológiából és filozófiai antropológiából következő atomista-procedurális liberalizmus politikai szempontból is tarthatatlan, mert azokat az alapelveket lehetetleníti el, amelyekre épül. Taylor filozófiai liberalizmuskritikája szerint az atomizmus alapvetését elfogadó liberális politika önfelszámoló jellegű: a modern liberális individualizmus képtelen a liberális társadalmi gyakorlat fenntartására és megőrzésére. Ez a gondolat az erkölcsi genealógiában a radikális felvilágosodás eszméinek kapcsán már megfogalmazódott.

Taylor szerint a haszonelvű és deontológiai etikai elméletek egyaránt a radikális felvilágosodás örökségéhez tartoznak. Mint azt a második fejezetben részletesen bemutattam, a procedurális erkölcsfilozófiák az atomizmus metafizikai egyénfogalmán alapulnak. Azt feltételezik, hogy az egyén képes az erkölcs alapelveit a racionális belátás és észhasználat segítségével, szubsztantív értékítéleteitől függetlenül megalkotni.<sup>183</sup> A haszonelvű és deontologikus erkölcsfilozófiák egyaránt a racionális és autonóm emberképből indulnak ki. A kantianus morálfilozófiákban csak akkor beszélhetünk erkölcsről, ha a cselekvést az autonóm erkölcs olyan imeratívusza irányítja, amely független minden szokástól, bevett vélekedéstől, empirikus tapasztalattól, vallási előírástól, sőt még a boldog élet vágyától is. A haszonelvűség pedig a racionális érdekmaksimalizálás alapján ítéli meg a cselekvés erkölcsi helyességét.

<sup>182</sup> Gutting 1999, 114

<sup>183</sup> Taylor 1985i, 189–90

„A modern kultúrában olyan individualizmusok alakultak ki, amelyek az embert legalábbis elvileg képesnek tekintik arra, hogy kiszakadjon abból a dialógusból, amelynek identitását köszönheti.”<sup>184</sup>

A haszonelvű és a deontológiai elméletekre épülő modern liberális individualizmusokra is jellemző a radikális felvilágosodás atomizmusa. A modern liberális szerződéselméletek értelmében minden racionális egyén önálló és autonóm lény, aki a társadalomtól független célokkal rendelkezik. A komunitárius kritikák szerint az atomista ontológiára épülő politikai filozófiák a társadalmat az autonóm individuumok szubsztantív elveket nélkülöző instrumentális társulásának tekintik. A társadalmi igazságosság elvei a modern szerződéselméletek esetében a procedurális észhasználat segítségével határozatok meg, és mint ilyenek, függetlenek lesznek a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetektől.

Az atomista társadalomfilozófiák paradigmaticus példái a locke-i és nozicki szerződéselmélet. Locke és Nozick egyaránt abból a feltételezésből indul ki, hogy a társadalom egyfajta szükséges rossz, az egyén társadalomtól független magáncéljainak megvalósításához elengedhetetlen békés együttélés – helyesebben csak egymás mellett élés – eszköze. Mivel a társadalom célja kizárólag a szerződésre lépő egyének a szerződés előtt, a természeti állapotban is meglévő jogainak (és elsősorban a tulajdonjog és az élethez való jog) garantálása, ezért a társulásnak nincs semmilyen szubsztantív célja, pusztán a társadalomtól függetlenül létező, és a társadalom létrejötte előtt is meglévő egyéni jogok biztosítása.

Ellentétben az arisztotelianus felfogásokkal, amely az egyén lényegi társiasságát feltételezték, és az egyéni kiteljesedést csak a társadalomban tartották elképzelhetőnek, az atomista társadalom célja pusztán instrumentális: az autonóm individuumok társadalomtól független céljainak megvalósításának elősegítése. A liberális elméletek szöges ellentétben állnak az arisztotelészi felfogással, amely szerint az egyén élete elválaszthatatlan a polisztól, a közös kultúrától, a közös

<sup>184</sup> Taylor 1989, 36

politikai szférától és a közös jótól.<sup>185</sup> Az individuumok nem zoón politikonok, a társadalom nem közös vállalkozás, hanem olyan racionális társulás, melynek kizárólagos célja a szerződő individuumok egyéni érdeke maximalizálásához szükséges feltételek biztosítása.<sup>186</sup> A társadalom tagjait sem a haszonelvű, sem pedig a kantianus erkölcsfilozófiákra alapozott elméletekben nem köti össze a jó életről alkotott közös elképzelés, a társulás így kizárólag prudenciális-instrumentális jelentőséggel bír.

„Az angolszász világban manapság nagyon népszerűek, mondhatni egyeduralkodók a procedurális liberális elméletek. Ezek az elméletek a társadalmat a jó életről kialakított nézeteket elfogadó, életcélokat követő egyének összességének tekintik. A társadalom célja az egyenlőség valamilyen elvének betartása mellett ezen életcélok elősegítése.”<sup>187</sup>

Az egyéni preferenciák és életcélok megvalósítását elősegítő, nem szubsztantív közösségben – vagy, hogy egy a Tönniestől származó megkülönböztetést használjunk,<sup>188</sup> Gesellschaftban, és nem Gemeinschaftban – mindenki a saját maga által elfogadott életcélokat és jó életet követi. A társadalmi igazságosság alapelvei ezek egyikét sem részesíthetik előnyben.

„Ez csak úgy lehetséges, ha a liberális társadalom nem a jó élet egy elméletén alapul. A liberális társadalmak erkölcsiségében a helyes elsődleges a jóval szemben.”<sup>189</sup>

A liberális politikai filozófiák legfontosabb komunitárius kritikái tehát négy főbb állítást fogalmaznak meg. Egyrészt a liberális erkölcsfilozófiák filozófiai antropológiai kiindulópontját, az autonóm és racionális individuumra vonatkozó nézeteket bírálják. Másrészt a liberális igazságosságelméletek vélt semlegességét,

<sup>185</sup> i. m. 84-90

<sup>186</sup> i. m. 85

<sup>187</sup> Taylor 1995e, 186

<sup>188</sup> Tönnies, 2004

<sup>189</sup> Taylor 1995e, 186

vagyis a helyes elveinek a jóra való nézetektől független meghatározását kritizálják. Harmadrészt pedig a liberális szerződéselméletekkel kapcsolatban az instrumentalizmust kifogásolják: azt, hogy a liberális társadalom célja pusztán a társadalomtól független, autonóm individuumok érdekeinek összehangolása. Ez utóbbi bíráló egyúttal megalapozza a liberális politikával szembeni empirikus kommunikatív kritikát. A kommunikatív szerzők – köztük Taylor – szerint a pusztán instrumentális célokat szolgáló liberális társadalmak nem képesek biztosítani fennmaradásukat.

A modern atomizmus alapvetéseit nem csak Nozick, de a baloldali liberálisok is elfogadják, így a modern atomizmussal kapcsolatos taylori észrevételek a rawlsi igazságosságelméletre is vonatkoznak. A liberalizmus kommunikatív kritikáját sokan elsősorban a rawlsi szerződéselmélet, és az erre alapozott igazságosságelmélet kritikájának tekintik. Charles Taylor politikai filozófiájának középpontjába is gyakran az implicit Rawls-kritikát állítják.<sup>190</sup>

Ez azonban több szempontból is meglehetősen problematikus megközelítés. Egyrészt azért, mert a kommunikatív politikai filozófia – már amennyiben beszélhetünk egyáltalán egységes irányzatról – fontosabb szövegei közül több is *Az igazságosság elméletének* megjelenése előtt született.<sup>191</sup> Azt bizonyosan nem állíthatjuk, hogy Taylor politikai filozófiája a rawlsi liberalizmus bírálatából nőtt ki. A liberalizmusra vonatkozó kritika minden fontosabb állítása már a hatvanas években, a kanadai politikával kapcsolatos írásokban, jóval a liberális politikai filozófiák bírálata előtt megjelenik.<sup>192</sup> Ráadásul Taylor esetében nem beszélhetünk a rawlsi szerződéselmélet szó szoros értelmében vett tételes filozófiai kritikájáról. Taylor ugyanis csak kevés helyen foglalkozik Rawlsszal. A Rawls-kritika a taylori elméletnek inkább csak szükségszerű mellékterméke, de semmiképpen sem központi tétele.

<sup>190</sup> Abbey 2000, 130

<sup>191</sup> Horkay Hörcher 2002, 6

<sup>192</sup> Taylor kanadai politikában betöltött szerepével és a kanadai liberálisok kritikájával az utolsó fejezetben foglalkozom.

Mindez azonban mégsem jelenti, hogy mellékes vagy mellőzhető lenne a taylori politikafilozófia értelmezésekor a kortárs liberalizmus legjelentősebb filozófusának és igazságosságelméletének bírálata. Mert az nem kétséges (és Taylor ezt Rawls nevének említésekor világossá is teszi), hogy normatív liberalizmuskritikájának egyik fő célpontja a rawlsi igazságosságelmélet. Az implicit Rawls-kritika végiggondolása és kibontása segíthet Taylor elméletének megértéséhez, még akkor is, ha a kanadai filozófus politikai filozófiája más forrásokból is táplálkozik. Egy a taylori általános liberalizmuskritika értelmében végiggondolt és kifejtett Rawls-kritika segít a taylori modernitásfogalom és politikai filozófia összefüggésének megvilágításában, és annak megmutatásában, hogy Taylor félreérti a liberális politikai filozófiákat. Nyilvánvaló, hogy Taylor kommunárius politikai filozófiájában implicit, ám alaposan ki nem fejtett liberalizmuskritika más szerzők, elsősorban Dworkin, vagy akár Habermas, Raz, Margalit, Galston, Kymlicka, Carens liberalizmusfelfogásával is összevethető lenne, és ebben az esetben is világossá válnának a taylori kritika súlyos konceptuális hiányosságai. Elsősorban mégis Rawls igazságosságelméletével, pontosabban igazságosságelméletével állítom szembe a taylori értelmezést. Ennek főleg praktikus okai vannak. Egyrészt az, hogy a rawlsi igazságosságelmélet az a kályha, amitől minden kortárs liberális igazságosságelmélet kiindul. Másrészt pedig azért, mert a késői Rawls írások nem módosítják lényegileg, inkább csak finomítják, árnyalják, kiegészítik, és egyes pontokon módosítják az eredeti, *Az igazságosság elméletében* foglaltak érveket, az életmű filozófiai szempontból egységes és rendszeres egésznek tekinthető, és ezért tökéletesen alkalmas a taylori kritika félreértéseinek demonstrálására.



### 2.3. Rawls-kritika

Mint arra korábban többször is utaltam, Taylor a modern liberalizmust, így annak rawlsi változatát is a radikális felvilágosodás, az atomizmus örökösének tekinti. A *Sources* meglehetősen bonyolult, helyenként zavaros és nehezen emészthető, metodológiai szempontból számos problémát felvető eszmétörténeti áttekintése, az itt kifejtett modernitásbírálat és erkölcsi ontológia politikai filozófiai jelentősége is a gyakran csak implicit Rawls-kritika kapcsán válik világosabbá.

A rawlsi elmélet a komunitárius kritikái nem mindig kellőképpen kidolgozottak. Taylor írásainak megértését, és a kritika érvrendszerét különösen nehéz rekonstruálni. A taylori érvelés félreértéseinek bemutatásához és a világos áttekintés érdekében a liberális politikai filozófiák ellenében felhozott négy legfontosabb érvet Rawls filozófiájának tükrében ismertetem és cáfолоm. Előbb az elszórta megfogalmazott, és az alapos kifejtést többnyire nélkülöző bírálatokat próbálom rendszerezett érvekké formálni, aztán kísérletet teszek a bírálatok félreértéseire felhívni a figyelmet. A taylori liberalizmuskritika állításai szorosan összefüggenek, ezért az egyes alfejezetekben külön ismertetett érvek között némi átfedés tapasztalható.

Taylor liberalizmuskritikája értelmében a rawlsi szerződéselmélet téves filozófiai antropológiai alapvetéseken alapul: Taylor egyrészt az eredeti szerződés által feltételezett atomista individuum-felfogást bírálja. Az eredeti helyzetben szereplő egyénképet filozófiai antropológiai szempontból abszurdnak nyilvánítja (2.3.1. *Individuum*). Ezzel szoros összefüggésben azt is igyekszik kimutatni, hogy a rawlsi elmélet nem semleges abban az értelemben, ahogyan ezt Rawls reméli, hanem a modern liberális demokráciák alapértékeinek foglalat (2.3.2. *Értéksemlegesség*). Harmadrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy a rawlsi konstrukció értelmében a társadalmat pusztán instrumentális társulásnak lehet tekinteni (2.3.3. *Instrumentalizmus*). A negyedik észrevétel pedig nem normatív, hanem empirikus kritikát fogalmaz meg a liberális politikai filozófiákkal kapcsolatban: az atomista individualizmus egyénképére épülő, a jó tekintetében semlegesség látszatával

kecsegtető pusztán instrumentális célokat szolgáló liberális szerződéselmélet által létrehozott társadalmi intézményrendszer nem lehet kellőképpen stabil (2.3.4. *Stabilitás*).

### 2.3.1. Individuum

A komunitárius bírálókat szerint a liberális igazságosságelmélet, köztük a rawlsi igazságosságelméletet a Taylor által a radikális felvilágosodás filozófiai antropológiájára, vagyis az 1.2. Az erkölcsök genealógiája fejezetben ismertetett atomista individualizmusra épül.

*Az igazságosság elméletében* Rawls valóban tesz olyan kijelentéseket, amelyek megfelelnek a taylori atomista individuum-felfogás leírásának. A „magánemberek társadalmának”<sup>193</sup> jellemzésekor úgy fogalmaz, hogy az egyén a társadalomtól függetlenül is teljes, vagyis nincs szüksége a közösségre a kiteljesedéshez. A liberális szerződéselméletek általában abból indulnak ki, hogy az egyén képes autonóm erkölcsi ítéletek megalkotására.<sup>194</sup> Ez feltételezi, hogy képes minden társadalmi gyakorlatot és normát erkölcsi szempontból megítélni. Egyfajta esszencialista individuum-felfogásról van tehát szó,<sup>195</sup> amelynek értelmében az egyének képesek önmagukat függetleníteni minden életcélról.

„Úgy látják magukat ,mint akik meg tudják választani és meg is választják végső céljaikat.”<sup>196</sup>

Taylor filozófiai antropológiája viszont épp azon a feltevésen alapult, hogy az ember olyan lény, aki csak erős értékítéletekből felépülő morális horizontokon belül létezik. Ahhoz is szükség van bizonyos társadalmi kontextusra, hogy az egyén képes legyen a Rawls által is feltételezett autonóm döntésre, vagyis képes legyen saját erkölcsi intuíciónak egy részét megvizsgálni és felülbírálni.<sup>197</sup> A taylori filozófiai antropológia alapján abszurd az atomizmus alapvetése, amely az egyént önmagában teljes, autonóm lénynak tekinti, aki képes minden körülménytől elvonatkoztatva

<sup>193</sup> Rawls 1997, 603–4

<sup>194</sup> Kymlicka 1990, 199-200, 207

<sup>195</sup> i. m. 212.

<sup>196</sup> Rawls 1997, 650

<sup>197</sup> Taylor 1985i, 191

megalkotni az erkölcsi szempontból helyes cselekvés és az igazságosság normatív szabályait. Mint azt korábban kifejtettem, az identitást is meghatározó erős értékítéletek elsajátításához dialógusra van szükség.

### 2.3.2. Értéksemlegesség

Taylor az individuumra vonatkozó kritika mellett a liberális igazságosságelméletek vélt értéksemlegességével kapcsolatban is bírálatot fogalmaz meg. Rawls úgy érvel, hogy ha morális intuícióink alapján akarjuk a társadalmi igazságosság elveit megállapítani, akkor nem járhatunk sikerrel az olyan esetekben, amikor morális intuícióink nem kompatibilisek. A morális intuíciók között ugyanis az ilyen esetekben nem tudunk semmilyen módszerrel világos, mindenki számára elfogadható hierarchiát felállítani. A morális intuíciókra csak ott lehet igazságosság-elméletet alapozni, ahol egyetértés uralkodik ezen intuíciókat illetően. Ez azonban igen ritka a modern társadalmakban.<sup>198</sup>

Az igazságosság elveit ezért a morális intuícióktól és a jóra vonatkozó szubsztantív nézetek nélkül kell megállapítani. A rawlsi szerződéselmélet eredeti helyzetének szereplői nem csak társadalmi pozíciójukat, osztályukat, rangjukat és természetes képességeiket nem ismerhetik. Rawls kiköti azt is, hogy senki sem ismeri a jóra vonatkozó felfogását. Vagyis Rawls egy, a jó életről alkotott nézetektől független, pontosabban a jóról alkotott vélekedések tekintetében semleges igazságosságtól várja, hogy egyrészt szabályozza az emberek közti interakciókat, másrészt a jóról alkotott nézetek alapjául szolgáljon.

„Az alap gondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok társadalmi formába ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen meghatározott korlátok között mérlegelhetünk.”<sup>199</sup>

A rawlsi igazságosságelméletben a jóról, a jó életről alkotott elképzeléseket meghatározzák az igazságosság elvei, melyek így nemcsak függetlenek a jó

<sup>198</sup> Rawls 1997, 68

<sup>199</sup> i. m. 651

fogalmától, hanem egyben normatív szempontból is elsődlegesen hozzá képest. Az igazságosság elvei eleve korlátok közé szorítják a jó életről alkotott elképzeléseket. Csak az a szubsztantív jóról, a jó életről alkotott nézet tekinthető legitimnek, amely legalábbis nem mond ellent az igazságosság racionális normáinak, mely normák viszont semlegesek a jóról alkotott elképzelések viszonylatában. Ez a „méltányossággént felfogott igazságosságon belül a helyes elsőbbsége és kanti jellegű értelmezése”.<sup>200</sup> Rawls szándéka ezért az, hogy minden, a jóról alkotott szubsztantív tétel mellőzésével írja le az eredeti helyzetet, amelyből kiindulva megalkothatja az igazságosság értéksemleges fogalmát, amelyet minden racionális életcéllal, vagyis a szubsztantív jóról, a jó életről alkotott minden racionális felfogással össze lehet egyeztetni.

Taylor nem csak azt igyekszik bebizonyítani, hogy a liberális elméletek, és köztük *Az igazságosság elmélete*, elfogadhatatlan filozófiai antropológiai feltételezésekkel él, és irreális egyénképre épül. Azt is a liberális szerződéselméletek kritikájaként rója fel, hogy azok nem képesek a maguk támasztotta semlegesség feltételének megfelelni. A rawlsi elméletnél maradvá ugyanis létfontosságú, hogy az eredeti helyzetben elfogadott igazságosság elvei, vagyis a helyes normái valóban értéksemlegesek, tehát a jóról alkotott minden vélekedésektől valóban és teljesen függetlenek legyenek.<sup>201</sup> Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor ugyanis tarthatatlanná válik a feltevés, hogy az igazságosság elvei megelőzik a jóról alkotott nézeteket. Ezzel a rawlsi elmélet csak egy konkrét jó fogalmához tartozó igazságosság-elmélet kifejtésévé degradálódna, amely – mint azt Rawls is világosan látja – nem adhatna „független mércét [...] a társadalmi változások irányának megítéléséhez.”<sup>202</sup>

Ha az individuumra vonatkozó antropológiai kritika helytálló, akkor eleve meddő kísérlet a jóról alkotott elképzelésektől független, semleges igazságosságelméletet kidolgozására törekedni. Az egyén nem képes értéksemleges nézőpontból megítélni az igazságosság kritériumait. Ha képes is elvonatkoztatni saját, a jó életre vonatkozó

<sup>200</sup> i. m. 650

<sup>201</sup> Taylor 1979, 132

<sup>202</sup> Rawls 1997, 603

erős értékítéleteitől és erkölcsi keretrendszerétől, akkor is csak egy másik erkölcsi keretrendszer alapján ítél. A jó minden fogalmától, minden erős értékítélettől történő olyan elvonatkozás, amelyet a rawlsi igazságosságelmélet feltételez, képtelenség.

Sőt, a taylori antropológia értelmében az igazságosság elveinek megállapításához nincs is szükség ilyen elvonatkoztatásra. Az, hogy milyen cselekedet számít helyesnek, nem ítéhető meg a társadalmi és szellemtörténeti kontextus vizsgálata nélkül. Az igazságosság fogalma a jó fogalmából deriválható, és ezért az igazságosság sosem lesz univerzális abban az értelemben, ahogyan ezt a procedurális erkölcsfilozófiák követői, az atomista modern liberálisok, köztük Rawls remélik.

Hogyan szándékozik Rawls garantálni az igazságosság elveinek a jóról alkotott elképzelések tekintetében vett semlegességét? Az igazságosság a jó élet tekintetében semleges elméletének felvázolásakor Rawls olyan elvek meghatározására törekszik, amelyeket az atomista antropológiában meghatározott egyének értéksemlegesnek tekintenek:

„amelyeket szabad és ésszerűen gondolkodó, saját érdekeik előmozdítására törekvő személyek az egyenlőség kiinduló helyzetében jóváhagynának egyesülésük alapvető feltételeinek meghatározásaként.”<sup>203</sup>

Taylor arra hívja fel a figyelmet, hogy Rawls az igazságosság elméletéről szóló főművében elismeri, hogy „bizonyos fokig az igazságosság minden felfogása intuitív”<sup>204</sup>. Taylor úgy véli, hogy *Az igazságosság elméletében* vannak olyan erős értékítéletek, amelyekre az igazságosság alapelveinek megállapításakor Rawls is támaszkodik.

„Rawls maga is elismeri, hogy az igazságosság két elvét azért fogadjuk el, mert ezek összhangban vannak morális intuícióinkkal.”<sup>205</sup>

<sup>203</sup> i. m. 30–31

<sup>204</sup> i. m. 65

<sup>205</sup> Taylor 1989, 89

Rawls az intuíció szerepét valóban nem tudja teljesen kiküszöbölni, de igyekszik a lehető legkisebb jelentőséget tulajdonítani neki.<sup>206</sup> A rawlsi igazságosságelmélet kiindulópontja tehát morális intuíció, de aztán később Rawls igyekszik ezekre az intuíciókra minél kevésbé hivatkozni.<sup>207</sup> Rawls valóban nem tagadta az intuíció szerepét az igazságosság két elvének kialakításakor, de azt már egyáltalán nem vizsgálta, hogy mi ezen morális intuíciók a forrása. Az érvelés során Rawls úgy tesz, mintha valójában nem is lenne fontos szerepe a szubsztantív morális elveket kimondó intuícióknak az igazságosság elveinek megállapításához.

Ezzel azonban furcsa ellentmondásba keveredik, hiszen igazságosságelméletének két alappillére morális intuíciókra épül, az elmélet ezt azonban később egyáltalán nem veszi figyelembe, sőt azt a látszatot kelti, hogy a jóra vonatkozó minden elképzeléssel kapcsolatban semleges. Ha viszont az igazságosság két alapelve morális intuíciót feltételez, akkor a jóval kapcsolatos semlegesség kritériuma nem teljesül, hiszen a kiindulópontul szolgáló elvek erős értékítéleteken alapulnak, magyarán nem értékmentesek a jó tekintetében. Az ilyen alapokra felépített igazságosságelmélet az alapul szolgáló morális intuíció kifejtésének tekinthető, vagyis egy olyan rendszer kidolgozásának, melynek központi magját erős értékítéletek adják. Olyan igazságosságelmélet ez, amely tehát valamilyen erős értékítéletekre épül, amely erős értékítéletek viszont egy erkölcsi keretrendszer részei kell hogy legyenek.

Ha a taylori szellemben megfogalmazott kritika helytálló, akkor a rawlsi igazságosságelmélet egyáltalán nem semleges a jóról vallott nézetek tekintetében. Az erős értékítéletek jelenléte miatt ez az elmélet is értelmezhető a Rawls által is elfogadott és kiindulópontként használt, intuíciók formájában megjelenő értékítéletekre és erkölcsi meggyőződésekre felépített politikai intézményrendszer kialakítására tett javaslatként. A rawlsi értéksemleges igazságosságelmélet így valójában egy erkölcsi keretrendszer erős értékítéleteinek megfelelő intézmény- és

<sup>206</sup> Rawls 1997, 68, 155

<sup>207</sup> i. m. 125



elosztási rendszer kidolgozása, amelyet viszont a kiindulópontként elfogadott erkölcsi intuíciókat nem osztó egyének nem feltétlenül fogadnának el.

Rawls csak úgy tudja biztosítani, hogy a felek az eredeti helyzetben a többé-kevésbé egalitárius liberális demokrácia igazságosságelveiben állapodjanak meg, hogy a szereplőket kizárólag önérdekeik maximalizálására törekvő individuumként határozza meg. Az antik hősi erények, a vallásos erények, vagy a kreatív önkifejezést fontosnak tartó emberek nem biztos, hogy ezekhez az elvekhez jutnának, ha egyáltalán hajlandók lennének a tudatlanság fátyla mögött határozni az igazságosságról.<sup>208</sup> Ha nem feltételezzük, hogy rawlsi értelemben vett racionális, vagyis pusztán magáncéljait megvalósítani vágyó, kizárólag saját hasznukat maximalizáló, atomista felek szerződnek, akkor egyáltalán nem biztos, hogy hasonló elvekhez jutunk. Márpedig nem mindenki ért egyet Rawlsszal abban, hogy a társadalom kizárólag az autonóm egyének privát céljainak megvalósítását szolgáló hasznos instrumentalista eszköz. Arisztotelész számára például értelmezhetetlen lenne a rawlsi eredeti helyzet, de hasonlóan bajban lennének azok, akik például teokratikus társadalomban szeretnének élni.

Sőt még azok sem biztos, hogy a társadalmi igazságosság alapelveit elfogják, akik amúgy az első, a szabadságra vonatkozó tételt jóváhagyják. Bár erre Taylor egyáltalán nem tér ki, egyáltalán nem biztos, hogy mindenki a Rawls által javasolt maximin elosztási elvet fogadná el a disztributív igazságosság alapelveként. Sokan egyáltalán nem tartják ésszerűnek és elfogadhatónak, hogy csak akkor növekedhessen az egyenlőtlenség, ha azzal a leghátrányosabb helyzetben lévők is nyerne.

Taylor is arra hívja fel a figyelmet, hogy az igazságosság két alapelve, a szabadság- és a társadalmi különbségek elve éppen a szociálisan érzékeny liberális demokráciák alapértéke. Ebben nincs is semmi meglepő, hiszen már maga az elképzelt alaphelyzet a jóléti liberalizmus normáival átítatott, hiszen az, aki elfogadja, hogy az igazságosságról a jó, a jó élet fogalmára való hivatkozás nélkül, a tudatlanság fátyla mögött, másokat egyenlőként kezelve, a szabadság és a társadalmi különbségek

<sup>208</sup> Pogonyi 2003, 165

elvének tiszteletben tartásával kell rendelkezni, az már eleve elkötelezte magát a társadalmi szolidaritásra épülő liberalizmus ideálja mellett. Így valójában a tudatlanság fátyla csak azt fedheti el, hogy milyen pozíciót foglalunk el a társadalomban, de azt nem, hogy milyen társadalmi berendezkedést tartunk ideálisnak. A tudatlanság fátyla mögött nem a jóról alkotott elképzelésektől mentes absztrakt individuumok, hanem a jóléti liberalizmusban szocializálódott, a jóléti liberalizmus alapelveit szinte a priori kiindulópontnak tekintő személyek egyezkednek.

### 2.3.3. Instrumentalizmus

Mivel Rawls atomista individuum-képből indul ki, a szerződő felek autonóm értékválasztásai függetlenek a társadalomtól. Ezért, véli Taylor, a társadalom, mint az atomista elméleteknél általában, Rawls esetében is pusztán instrumentális szerepet tölt be. Az igazságosság elveinek legfőbb célja kizárólag az egyén társadalomtól független céljainak megvalósítása. A rawlsi elméletben a politikai közösségnek valóban nincsen az egyének érdekétől független szubsztantív célja.

„Egyfelől az embereknek – akár egyénként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sosem egészítik ki egymást. [...] tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból.”<sup>209</sup>

Ebben az olvasatban a liberális szerződéselméletek, élükön a rawlsi modellel, rawlsi társadalmi szerződés alapvetése szerint ugyanis az egyének kizárólag saját érdekeiket tartják szem előtt. A társadalmi különbségek elvének elfogadásához Rawls szándékai szerint a szolidaritás érzése nem szükséges.

<sup>209</sup> Rawls 1997, 604

#### 2.3.4. Stabilitás

A komunitárius kritikusok, köztük Taylor szerint a modern, liberális elméletek azzal kecsegtetnek, hogy az autonóm individuum racionalitása segítségével képes erős értékítéletek, vagyis a szubsztantív jóra vonatkozó nézetek nélkül kialakítani az igazságosság elsődleges elveiből kiindulva a társadalom méltányos intézményrendszerét. Ez a kísérlet a kritikák fényében kudarcnak tűnhet. Nem csak azért, mert elvileg lehetetlen a jóról alkotott valamilyen, akár implicit elképzelés nélkül a helyesre vonatkozó szabályokat felállítani. A Rawls-kritika azt mutatta ki, hogy maga Rawls is morális intuíciókból indul ki, vagyis erős értékítéletekre építi fel az igazságosság elméletét, amely így nem lehet semleges a jó tekintetében. Az igazságosság alapelvei, a szabadság, a törvény előtti egyenlőség, az esélyegyenlőség, az emberi autonómia és a méltányosság alapelvei, amelyeket Rawls szerint „minden szabad és ésszerűen gondolkozó egyén” elfogadna, korántsem annyira magától értetődőek, mint azt a kortárs liberális elméletek feltételezik.

Egy alapvetően hegelianus filozófus számára semmi meglepő nincs abban, hogy egy univerzálisnak vélt igazságosságelmélet valójában egy adott kort és a hozzá tartozó szellemiséget és racionalitást tükröz. A taylori filozófiai antropológiából következik, hogy az erkölcsök – úgy a common sense erkölcsök mint a rendszeres erkölcsfilozófiák – ugyanis mindig egy erkölcsi keretrendszer értékeit tükrözik, még akkor is, ha ezzel maguk az igazságosság elméletét kifejtek sincsenek tisztában. Nem lehetséges kanti Moralitát hegeli Sittlichkeit nélkül, pontosabban a kantiánus Moralitát is mindig csak egy konkrét történelmi közösség Sittlichkeitja.<sup>210</sup>

A taylori filozófiai antropológiai alapján abszurd volna feltételezni, hogy a minden morális előfeltevéstől megfosztott, semmilyen erkölcsi normarendszert és erős értékítéletet el nem fogadó egyén képes lenne erkölcsi normák megalkotására. A kanadai filozófus Herderre utalva azt hangsúlyozta, hogy az ember nem morális vákuumban létezik – élete során a nyelvvel együtt (és a nyelvtanuláshoz hasonlóan)

<sup>210</sup> Taylor 1979, 133

elsajátít egy erkölcsi normarendszert és a hozzá tartozó erős értékítéleteket. És csakúgy, mint bármilyen nyelvet, az erkölcsi nyelvet is csak dialogikus formában sajátíthatjuk el. Az erkölcsi nyelv játékszabályait fokozatosan, másokkal való interakciók folyamán tanuljuk meg. A tanulási folyamat során egyre világosabbá válik, hogy hogyan kell a nyelvjátékot játszani. Azt, hogy mit jelent a tisztelet, és hogyan kell tiszteletteljesen viselkedni, hogy mi az őszinteség, hogy mit jelent a jó szándék, vagy, ha éppen egy ilyen szótárat kapunk, mit jelent a jámborság, netán a hősiesség. Azt, hogy megértettük-e a játék szabályait, hogy valóban tiszteletteljesek, jámborok vagy hősiesek vagyunk-e, a diskurzusban résztvevőktől, illetve az ő reakcióikból tudhatjuk meg. Mint ahogyan a nyelvtanulás során is, ha megsértünk egy szabályt, a dialógus résztvevői kijavítanak, vagy azt tapasztaljuk, hogy beszédaktus-kísérletünk sikertelen volt.

Ez a tanulási folyamat annyira meghatározó, hogy a végén már észre sem vesszük, hogy legmélyebb erkölcsi meggyőződéseink nem természetből valók – mint ahogyan a korai Rawls is megfedkeznek róla, amikor például a szabadság elvét univerzálisan racionálisnak nyilvánítja. A rawlsi morális intuíció valójában egy olyan erős értékítélet, amely annyira beépült gondolkodásunkba, hogy hajlamosak vagyunk már-már ösztönnel tekinteni, és irracionális lénynek tekinteni azt, aki a szabadság és egyenlőség alapjait nem ismeri el. Holott valójában csak a modern nyugat kultúrájában szocializálódott egyének számára magától értetődők ezek az értékek.

Mint azt a következő részekben kifejtem, a politikai liberalizmus értelmében felfogott igazságosságelmélet a taylori erkölcsi fenomenológiai alapvetéseknek mégsem mond ellent. Rawls az intuíciók szerepével már *Az igazságosság elméletében* is részletesen foglalkozik. A súlyosabb vádakra pedig a *Political Liberalism*ben válaszol, és világossá teszi, hogy az általa kifejtett politikai igazságosság elmélete a nyugati liberális demokráciákban szocializálódott egyénképből indul ki.

De Taylor nem csak az univerzalitást és a feltételezett értéksemlegességet kéri számon a liberális szerződéselméleteken. Úgy véli, Rawls nem csak azért vall kudarcot, mert elvileg lehetetlen, sőt értelmetlen az igazságosság elveiről semleges álláspontból, a tudatlanság fátyla mögött dönten. Nem csak az individuumra

vonatkozó filozófiai antropológiai alapvetéseket, a helyes fogalmának vélt értéksemlenségét és az instrumentális társadalomfelfogást kifogásolja. A liberálisoknak – mint azt a következőkben megmutatom: tévesen – tulajdonított atomista filozófiai antropológiai alapvetéssel és a helyes elsődlegességére vonatkozó kritikák mellett Taylor egy kevésbé nyilvánvaló észrevételt, méghozzá egy empirikus politikai bírálatot is megfogalmaz a rawlsi elmélettel kapcsolatban. Igaz, ezt részletesen nem fejti ki, de a modernitásról szóló átfogó szellemtörténeti elemzés fényében mégis döntő jelentősége van az atomista antropológiára épülő liberális politikai gyakorlatra vonatkozó empirikus észrevételeknek. Taylor a filozófiai kritikán túl azért is bírálja a liberális politikai filozófiákat, mert – hasonlóan a radikális felvilágosodáshoz – a világnézeti semlenségére hivatkozva nem foglalkoznak kellőképpen az alapvető erkölcsi értékek forrásával, és ezzel az alapvető liberális értékek erodálódását, feledésbe merülését segítik elő.

Az atomizmusra épülő modern liberális elméletek a negatív szabadság fontosságát hangsúlyozzák és az állam semlensége mellett érvelnek – a jó életre vonatkozó nézetek magánjellegűek, a társadalomnak nem feladata (és nem lenne képes) ezeket befolyásolni. Pusztán azt kell biztosítani, hogy az egyén szabadsága mások szabadságát ne korlátozza. Mint azt az első fejezetben felvázoltam, Taylor alapvetése szerint minden erkölcsiséget – a köznapi értelemben vett erkölcsöktől kezdve a rendszeres erkölcsfilozófiáig – a jóról alkotott valamely elképzelés határoz meg. Azok az erkölcsfilozófiák és politikai berendezkedések, amelyek ezt nem veszik tekintetbe, ellehetetlenítik az adott szubsztantív jó fenntartásához elengedhetetlen társadalmi kontextus fenntartását.

„Ennek hangsúlyozása azért szükséges, mert a ma meghatározó erkölcsfilozófiák elhomályosítják ezt az összefüggést”.<sup>211</sup>

„A modern erkölcsfilozófusok kizárólag azzal foglalkoznak, hogy mi a helyes, a jóval viszont egyáltalán nem. Csak a kötelességek érdeklik őket, a jó élet mibenléte nem. [...] Az ilyen erkölcsfilozófiák leszűkítik és megcsönkítják az erkölcsiséget

<sup>211</sup> Taylor 1989, x

fogalmát.”<sup>212</sup>

Charles Taylor a liberális-kommunitárius vitáról írt esszéjében saját filozófiáját a liberalizmus alapjául szolgáló atomista felfogások ontológiai kritikájának nevezte, amely filozófiai kritikának Taylor szerint nincs különösebb politikai következménye a liberális politikára nézve. Ez az állítás azonban nem állja meg a helyét. Taylor idézett írásában az ontológiai kritikát politikai bírálat követi.

A liberális individualista elméletek legnagyobb hibáját Taylor abban látja, hogy a semlegesség érdekében ezen alapok meglétét nem akarják elismerni, vagy ha el is ismerik, akkor sem tulajdonítanak az alapok feltárásának semmilyen jelentőséget. Taylor szerint ezzel viszont magukat az alapelveket ássák alá. A modern nyugati társadalmak alapvető értékeinek eredetéről és kontextusáról megfelelően semleges állam intézményei képtelenek fenntartani a legitimitásukat, és ez nem csak a kultúra fennmaradását, hanem a jóléti államot veszélyezteti. A liberális demokrácia csak akkor maradhat fent, ha az emberek hajlandók bizonyos áldozatvállalásra. Taylor szerint ehhez pedig szükséges az összetartozás érzése és valamilyen közös életforma.<sup>213</sup>

Taylor legfőbb politikai érve a semleges liberális állammal szemben az, hogy egy szabad társadalom csak akkor lehet működőképes, ha a törvények betartását és a közérdek előmozdítását a patrióta érzelmek garantálják.<sup>214</sup> Az egyéni érdekérvényesítésből kiinduló liberális-atomista állam ezek szerint nem képes a társadalom fennmaradását garantáló alapvető közfeladatokkal járó áldozatokra rávenni az embereket. A procedurális liberalizmus a társadalmat a saját életcélokkal és a jó életről kialakított nézetekkel rendelkező egyének összességének tekinti, ahol a társadalmi intézmények nem a szubsztantív közös jót, hanem az egyéni javak lehető legnagyobb mértékű megvalósítását hivatottak szolgálni.

A magánemberek liberális társadalmá instrumentális, és nem a közös jó megvalósítását tartja a legfontosabbnak. Közös szubsztantív jó nélkül viszont nem

<sup>212</sup> i. m. 3

<sup>213</sup> Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 115–6

<sup>214</sup> Taylor 1995e, 193

lehetséges szabad társadalom – állítja Taylor. A liberális individualista társadalom saját magát ássa alá és lehetetleníti el.<sup>215</sup> A liberális társadalom tagjai a jóról alkotott közös elképzelések nélkül nem lesznek hajlandók meghozni a társadalom fenntartásához elengedhetetlen áldozatokat,<sup>216</sup> így a liberális társadalom intézményrendszere nem lesz stabil. Az atomista erények is csak közösségben alakulnak ki, ezért az atomista erkölcsi keretrendszert hordozó közösség fennmaradása elengedhetetlen az atomista liberalizmus fennmaradásához. Ez viszont azt feltételezi, hogy az egyének a közös jó, vagyis az erkölcsi értékeket hordozó közösség fennmaradásáért áldozatot vállaljanak – amit viszont az atomisták nem fogadnak el.

Taylor utal rá, hogy a liberális társadalmak a jó egy bizonyos gyengített változatát, a helyest elfogadják. A helyes azonban nem a jó élet egy bizonyos formájához kötődik (sőt semleges a jó élet és az életcélok tekintetében), ezért nem teszi lehetővé a társadalom fenntartásához szükséges patriotizmus kialakulását és megerősödését.<sup>217</sup> Márpedig, állítja Taylor, patriotizmus nélkül nem maradhat fent szabad társadalom.

Taylor maga is tisztában van vele, hogy a szabad társadalmak fennmaradását az erős patrióta éthoszhoz kötő tézisével nem mindenki ért egyet.

„[Az atomisták] visszautasíthatják a republikánus alapvetést azzal, mondván, hogy a liberális társadalmak is lehetnek kellően stabilak. Hivatkozhatnak arra a 18.századi elképzelésre, amely értelmében a felvilágosult önérték elég az állampolgári hűséghez. Vagy mondhatják azt, hogy a modern civilizáció nemesebb erkölcsök kialakulását tette lehetővé, és a liberális éthoszt elég a társadalom fenntartásához és védelmezéséhez. Hozzátehetik azt a modern »revizionista« demokraci elméletben közkeletű tételt is, hogy a fejlett liberális társadalom fenntartásához nem is kell nagy áldozatot hozni, mindaddig, amíg az állampolgárok jóléte és biztonsága

<sup>215</sup> i. m. 194

<sup>216</sup> Galston 1991, 214

<sup>217</sup> uo.



garantált.”<sup>218</sup>

Taylor ezeket az ellenvetéseket azonban alaptalannak tartja. Elismétli, hogy az egyéni érdekkalkuláció és a liberális alapelvek melletti racionális elkötelezettség önmagában nem elég a társadalmi rendet fenyegető veszélyekkel szembeni fellépésre és az ehhez szükséges áldozatok meghozatalára.

„A pusztá önérdek sosem lesz elég ahhoz, hogy az emberek fellépjenek egy, a társadalmat fenyegető despotával vagy puccsistával szemben.”<sup>219</sup>

A Watergate és egyéb politikai botrányok példájára alapozott rövid, és kissé zavaros érvelés lényege, hogy a társadalmi felháborodás azokban a társadalmakban számottevő, ahol erősek a patrióta érzelmek. A Watergate botrány bizonyította, véli Taylor, hogy valójában még az Egyesült Államokban, a procedurális liberalizmus bölcsőjében sem haltak ki a patrióta érzelmek. A liberális demokrácia akkor és annyiban képes megvédeni magát, amennyiben bizonyos, a jó életről alkotott szubsztantív elképzeléseket elfogadnak az állampolgárai, és hajlandók is áldozatot hozni értük. A procedurális liberalizmusban ilyen lenne az egyéni szabadságjogok feltétlen betartása, a törvény tisztelete. Taylor szerint a közéletben való aktív részvétel viszont nem bír önértékkel a procedurális liberalizmusban: „a participációnak önmagában nincs értéke.”<sup>220</sup>

A filozófiai antropológia kimutatta, hogy még a radikális felvilágosodás és örökösei, a modern liberalizmus képviselői számára oly fontos autonómia kialakulásához és fennmaradásához is szükség van a közösségre. Ahhoz ugyanis, hogy valaki autonóm döntésre legyen képes, bizonyos erős értékítéleteket el kell sajátítania, ami viszont csak közösségben lehetséges. Aki rosszul szocializálódik, akkor sosem lesz autonóm egyén.<sup>221</sup> Csak olyan társadalomban fejlődhet ki autonóm egyén, ahol az autonómia

<sup>218</sup> Taylor 1995e, 194–195

<sup>219</sup> i.m. 197

<sup>220</sup> i. m. 200

<sup>221</sup> i. m. 204

társadalmilag elismert érték, és ahol a morális és politikai viták mindennaposak.<sup>222</sup> Az autonóm individuum racionális észhasználata által elfogadott erkölcsi elvek valójában a modern nyugati liberális demokráciák erkölcsi keretrendszerének részei.<sup>223</sup> Erkölcsi meggyőződéseink, morális intuíciónk, hasonlóan a nyelvhez, szupraindividuális eredetűek – a kultúrában gyökereznek.<sup>224</sup> Az erős értékítéletek fennmaradásához ezért Taylor szerint elengedhetetlenül szükséges az adott erős értékítéleteket hordozó társadalmi-kulturális közeg fennmaradására. Ahhoz, hogy a szabadságot, autonómiát, emberi jogokat, a törvény előtti egyenlőséget, a vallás- és sajtószabadságot szinte magától értetődő elvnek, morális intuíciónak tekintsék a későbbi generációk is, fent kell tartani azt a sajátos társadalmi-kulturális közeget, erkölcsi keretrendszert, amely ezek forrása – vagyis meg kell őrizni a modernitás erkölcsi keretrendszerét. Ezen „közös javak”<sup>225</sup> védelme össztársadalmi cél. Ehhez viszont olyan politikai intézmények kellenek, amelyek ezen erkölcsi keretrendszer továbbélését elősegítik. A politikai filozófiában visszaköszön a modernitáskritikából már ismerős érv:

„a felvilágosult önérték sosem vértézi fel eléggé az embereket arra, hogy szembeszálljanak a potenciális despotákkal és puccsistákkal. Az egyetemes elvek csak igen kevés embert mozgósítanak”.<sup>226</sup>

A negatív szabadságjogok fenntartásához is pozitív szabadságra van szükség. Egy atomista társadalomban, ahol csak individuális célok léteznek, Taylor szerint a modern szabadságjogok is veszélyben forognak.<sup>227</sup>

<sup>222</sup> i. m. 205

<sup>223</sup> Taylor 1985e, 39

<sup>224</sup> Taylor 1997, 136

<sup>225</sup> Taylor 1995f, 140

<sup>226</sup> Taylor 1995e, 197

<sup>227</sup> Taylor 1985j, 99

## 2.4. A Rawls-kritika kritikája

A normatív komunitárius bírálatokra, még ha megsemmisítő erejűnek tűnnek elsőre, Rawls az elmélet homályos pontjainak alaposabb kidolgozásával és néhány alapvetés módosításával könnyen megválaszolhatja. Mint ahogyan meg is válaszolta *Az igazságosság elméletét* néhány ponton újrafogalmazó tanulmányokban, a *Justice as Fairness. A restatement* című kötetben megjelent, a nyolcvanas években tartott harvardi előadásokban, majd a módosított elméletet végső formájában összefoglaló 1993-as *Political Liberalism*ben.

### 2.4.1. Individuum

Ha alaposan végigolvassuk *Az igazságosság elméletét*, nyilvánvalóvá válik, hogy az atomista individualizmussal kapcsolatos komunitárius kritikák nem teljesen helytállóak. Rawls ugyanis több helyen utal rá, hogy az egyént nem a taylori értelemben vett atomista antropológia értelmében határozza meg. Elismeri, hogy vannak olyan természetes kötelezettségek, amelyek „önkéntes cselekedeteinktől függetlenül vonatkoznak ránk” (igaz, Rawls szerint ezek a kötelezettségek a társadalmi intézményrendszertől is függetlenek).<sup>228</sup> Egy helyen kifejti, hogy a méltányosságként elfogadott igazságosság elvei nem szükségképp ellentétesek a hume-i és smith-i „tökéletesen együttérző lény” vagy „ideális megfigyelő” által igazságosnak ítélt elvektől.<sup>229</sup> És már *Az igazságosság elméletében* világossá teszi azt is, hogy az egyén az erkölcsi nézeteinek kialakulása dialógust feltételez – igaz, Rawls szerint ez, vagyis a tekintély erkölcsé csak az első lépcsője az erkölcsi lélektannak.<sup>230</sup>

Azt azonban még maga Rawls is elfogadja, hogy az eredeti megfogalmazás valóban félreérthető volt, sőt azt is elismeri, hogy *Az igazságosság elméletében* nem tette kellőképpen világossá, hogy nem átfogó erkölcsfilozófiai elmélet kidolgozása a célja. A komunitárius kritikusok ezért nem teljesen alaptalanul tulajdonítottak neki olyan metafizikai és antropológiai alapelveket, amelyeket valójában nem fogad el.

„[*Az igazságosság elméletében*] nem tisztáztam, hogy az igazságosság elméletét átfogó erkölcsi doktrínának, avagy politikai igazságosságelméletnek kell-e tekinteni. Egy helyen utaltam ugyan rá (*Az igazságosság elmélete*, §3: 15), hogy ha a méltányosságként felfogott igazságosság kellőképpen ésszerűnek bizonyul, akkor a következő lépés az általánosabb »méltányosságként felfogott helyesség« kidolgozása kell legyen. A politikai és az átfogó

<sup>228</sup> Rawls 1997, 148

<sup>229</sup> i. m. 226-7

<sup>230</sup> i. m. 539-544

doktrínák megkülönböztetésével azonban nem foglalkoztam. Ezért az olvasó joggal juthatott arra a következtetésre, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság egy később kidolgozandó átfogó doktrína része.”<sup>231</sup>

Rawls az eredeti elméletet némiképp megváltoztatva kijelenti, hogy az igazságosság korábban megállapított alapelvei nem erkölcsfilozófiai alapelvek, hanem pusztán a racionális észhasználat által kialakított politikai elvek.

„A méltányosságként felfogott igazságosság célja gyakorlati. Ez egy olyan igazságosságelmélet, amelyet a racionális, tájékozott és politikai megegyezést akaró polgárok elfogadnának. Az igazságosság alapelvei az ilyen emberek közös és nyilvános belátásán alapulnak. De ahhoz, hogy ilyen közös belátásra jussanak, az igazságosság elveinek, amennyire ez lehetséges, függetlennek kell lenniük a polgárok által elfogadott, de ellentmondásban álló különböző filozófiai és vallási doktrínáktól.”<sup>232</sup>

Rawls tehát annyiban módosítja az eredeti elméletet, hogy a jóra vonatkozó elképzeléseket pusztán praktikus, politikai szempontból tartja mellőzendőnek, de nem követeli meg, hogy az egyének lemondjanak róluk, sőt kiköti, hogy a szerződő felek erkölcsi lények, akik rendelkeznek átfogó világmagyarázattal. Ez taylori terminológiával fogalmazva azt jelenti, hogy az eredeti helyzet egyéneinek életét egy erkölcsi keretrendszer határozza meg.

„[A méltányosságként felfogott igazságosság által tételezett egyének] olyan erkölcsi lények, akik elfogadnak a jóra vonatkozó nézeteket, képesek ezen nézetek módosítására, és életüket során ezen jóra vonatkozó nézetek szerint alakítják. Ezek a nézetek meghatározzák, hogy mit, milyen életformát tartanak értékesnek. A jó életre vonatkozó nézetek rendszerint [...] átfogó vallási, filozófiai

<sup>231</sup> Rawls 2001, 186; lásd még Rawls 1999b, 451 fn. 2

<sup>232</sup> Rawls 1993, 9; lásd még Rawls 2001, 14

és erkölcsi doktrínák részei.”<sup>233</sup>

Ahhoz, hogy a különböző inkompatibilis vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződésű egyének megállapodásra juthassanak, nem kell ugyan, hogy kivetkőzzenek erkölcsi és vallási meggyőződéseikből, de a megegyezés során ezekre nem hivatkozhatnak, hiszen a más világnézetűek az ilyen érveket úgysem fogadják el. A kiindulópont tehát a pluralizmus: Rawls adottnak veszi, hogy a modern társadalmakban az emberek különböző és inkompatibilis átfogó elméleteket, taylori terminussal erkölcsi keretrendszereket fogadnak el. A jóra, a jó életre vonatkozóan éppen ezért nem juthatnak egyetértésre.

„Meggyőződésem szerint a demokratikus társadalmat nem tekinthetjük olyan közösségnek, melynek tagjai ugyanazokat a többé-kevésbé átfogó doktrínákat fogadják el. Az ésszerű plurális társadalom szabad intézményei az ilyen felfogást lehetetlenné teszik. Tényként kell elfogadnunk, hogy az emberek ésszerű, ám nagyon különböző, sőt összeegyeztethetetlen vallási és filozófiai nézeteket, illetve erkölcsi és esztétikai értékeket fogadnak el.”<sup>234</sup>

A méltányosságként felfogott igazságosság olyan közös politikai alapelveket rögzít, amelyeket a lehető legkülönbözőbb erkölcsi keretrendszerekkel összeegyeztethető átfogó konszenzus jellemez. Rawls a társadalmi együttélés szabályait úgy akarja megállapítani, hogy lehetőség maradjon az amúgy össze nem egyeztethető erkölcsi keretrendszerek szerinti életvitelre és kiteljesedésre. Mivel erkölcsi kérdésekben nem lehetséges megegyezni, olyan politikai megállapodásra van szükség, amely biztosítja, hogy a különböző szubsztantív életcélok egyaránt megvalósíthatók legyenek.<sup>235</sup> Rawls elismeri azt is, hogy ha nem feltételeznénk a jóra vonatkozó nézetek sokféleségét, akkor nem is lenne szükség a méltányosságként felfogott igazságosság elveire.

„A szentek közösségében, már ha egyáltalán létezhetne ilyen

<sup>233</sup> Rawls 2001, 19

<sup>234</sup> i. m. 3

<sup>235</sup> Rawls 1999b, 453

közösség, az igazságosságra vonatkozó kérdések fél sem vetődnének, hiszen mindenki önzetlenül munkálkodna a közös cél, Isten dicsőségének érdekében, ahogy azt a közös vallás megköveteli. A cselekvések helyességét a közös cél vonatkozásában kellene megítélni. Az igazságosságra vonatkozó kérdés csak akkor vetődik fel, ha több különböző és egymással szemben igényeket támasztó felek (egyének, közösségek, nemzetek és egyebek) léteznek.”<sup>236</sup>

Rawls kiemeli, hogy a hipotetikus eredeti helyzetben ő maga is azt feltételezi, hogy olyan egyének szerződnek, akik nem csak a helyes, vagyis a politikai igazságosság ésszerű, tehát a különböző átfogó vallási és filozófia, erkölcsi és esztétikai nézetet és értéket elfogadó fél számára ésszerű elveiről képesek megállapodni, hanem egyúttal maguk is valamilyen szubsztantív jóra vonatkozó erkölcsi meggyőződéssel bírnak. Ezt már *Az igazságosság elméletében* is világossá teszi, bár valóban nem hangsúlyozza kellőképp.<sup>237</sup> Az, hogy képesek a politikai igazságosság elveinek konszenzuális megállapítása érdekében eltekintetni saját jóra vonatkozó nézeteiktől pusztán filozófiai premissza,<sup>238</sup> és nem az emberi természetre vonatkozó tudományos, pszichológiai állítás, mint azt a komunitárius kritikusok gondolják.<sup>239</sup>

Az igazságosság ésszerű elveire vonatkozó feltevés biztosítja, hogy a szerződő felek hajlandók olyan politikai alapelveket elfogadni, amelyek saját erkölcsi keretrendszerükkel és a többi szerződő fél szubsztantív jóra vonatkozó nézeteivel is összeegyeztethetők. A rawlsi szerződő egyének valóban egoisták, de „racionális egoisták”: belátják, hogy saját céljaikat, beleértve a jó életet, csak akkor valósíthatják meg, ha az együttélés bizonyos szabályait elfogadják.<sup>240</sup> Erre már *Az igazságosság elméletében* is utalt.<sup>241</sup> A tudatlanság fátyla azt a célt szolgálja, hogy a világnézeti

<sup>236</sup> Rawls 1993, 57; lásd még Rawls 1999c, 390, 394

<sup>237</sup> Rawls 1997, 179

<sup>238</sup> Rawls 1993, 86-7; Rawls 2001, 19

<sup>239</sup> Taylor 1985i, 190-1 vö. Rawls 1999d, 56

<sup>240</sup> uo.

<sup>241</sup> Rawls 1997, 125

(vallási, filozófia, erkölcsi) kérdésekben egyetértésre jutni nem tudó közösség tagjai olyan politikai intézményrendszert hozzanak létre, amely mindenki számára elfogadható, vagyis lehetővé teszi saját, mások szubsztantív nézeteivel össze nem egyeztethető életcéljainak megvalósítását.<sup>242</sup>

„[A szabadság feltételezi, hogy] a szabad egyének elismerik, hogy mindenki rendelkezik a jóra vonatkozó hagyományos nézetek felülbírlásához szükséges erkölcsi képességgel. [...] Az állampolgárok akkor tekinthetők szabadnak, ha jogukban áll magukat az életcélok bármilyen rendszerétől függetlenül meghatározni.”<sup>243</sup>

Rawls egyúttal azonban azt is feltételezi, hogy a politikai kompromisszum, konszenzuális elvek elfogadása nem jelenti, hogy az egyének képesek lennének lemondani a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetekről. És természetesen azt is feltételezi – csakúgy, mint Taylor –, hogy az egyén képes a szocializáció során elsajátított erkölcsi szótárat és jóra vonatkozó nézeteket módosítani vagy akár teljesen átalakítani.<sup>244</sup> A modern, nem egy egységes és mindenki által elfogadott átfogó vallási, filozófia vagy erkölcsi világmagyarázatra épülő, és ezért a szó szoros értelmében közösségnek nem tekinthető<sup>245</sup> demokratikus és plurális társadalomban viszont csak akkor lehetséges konszenzus, ha az állampolgárok képesek a politikai igazságosság és intézményrendszer olyan alapelveit lerögzíteni, amelyeket minden fél elfogad, vagyis összeegyeztethetőnek tart saját erkölcsi keretrendszerével.<sup>246</sup>

Abban viszont kétségtelenül igaza van a komunitárius kritikusoknak, hogy szükségszerű, hogy a rawlsi eredeti helyzetben lerögzített alapelvek a közös együttélés minimális feltételei lesznek, nem pedig a közös, kollektív társadalmi jó

<sup>242</sup> Rawls 1999e, 329

<sup>243</sup> i. m. 331; lásd még Rawls 2001, 21

<sup>244</sup> Rawls 1993, 30; Rawls 2001, 19–22

<sup>245</sup> Rawls 2001, 21

<sup>246</sup> Rawls 1993, 30–5



élet megvalósításához szükséges szabályok.<sup>247</sup> Nem teljesen függetlenek a jóról alkotott nézetektől, hiszen olyan egyének fogadják el, akik nem tudnak saját erkölcsi keretrendszerükről lemondani, viszont nem is egy a jóra vonatkozó koherens világkép következményei. Olyan elvek, amelyek lehetővé teszik azok alapvető javak igazságos elosztását, amely alapvető javakra a társadalom minden, esetenként nagyon különböző átfogó jóra vonatkozó meggyőződéssel rendelkező tagjának szüksége van.<sup>248</sup> Ilyen, a jó élet – minden jó élet – megvalósításához szükséges alapvető javak az alapvető szabadságjogok, az anyagi javak megszerzésének lehetősége, és természetesen az önbecsülést lehetővé tevő társadalmi intézmények és normák megléte is.<sup>249</sup>

Az így módosított elmélet lényegében megválaszolja a komunitárius kritikák első fontosabb ellenvetését. Rawls ugyanis egyrészt világossá teszi, hogy a tudatlanság fátyla mögött az igazságosság elveiről határozó egyének nem a taylori atomizmus karikaturisztikus torzszülöttei. A *Political Liberalism*ben azt hangsúlyozza, hogy az eredeti helyzet szereplőiről nem filozófiai antropológiai szempontból jellemzi, amikor elvárásként megfogalmazza, hogy az igazságosság elveiről a jóra vonatkozó nézeteik mellőzéséről döntsenek. Nem filozófia, pusztán politikai szükségszerűség, így járjanak el, ami viszont nem jelenti, hogy lemondanának a jóra vonatkozó átfogó doktrínákról. Ahhoz, hogy az általuk jónak tartott élet normái szerint éljenek egy plurális politikai közösségben, ahol az egyének és közösségek jóra vonatkozó nézetei összeegyeztethetetlenek, kénytelenek a politikai igazságosság elveinek megalkotásához zárójelbe tenni saját szubsztantív nézeteiket.<sup>250</sup>

<sup>247</sup> i. m. 50

<sup>248</sup> Rawls 1997, 123–4.; Rawls 1999b, 454, 467

<sup>249</sup> Rawls 1999f, 267

<sup>250</sup> Rawls 1997, 673; Rawls 1999f, 269

#### 2.4.2. Értéksemlegesség

Az atomista individualizmussal kapcsolatos kritikák cáfolata után könnyen visszautasítható a rawlsi igazságosságelmélet vélt értéksemlegességével kapcsolatos komunitárius kritika is. Rawls *Az igazságosság elmélete* után megjelenő műveiben világossá teszi, hogy nem csak azt nem feltételezi, hogy az eredeti helyzetben szereplő egyének nem rendelkeznek a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetekkel, de azt sem állítja, hogy az általa javasolt igazságosságelmélet teljességgel értéksemleges lenne.

Már az 1971-es főműben is utal rá Rawls, hogy nem lehetséges a szigorú értelemben vett értéktelen igazságosság.

„Az igazságosság elmélete valójában előfeltételezi a jó elméletét, de amennyire csak lehetséges, nem dönti el előre, hogy miféle személyek akarnak majd lenni az emberek.”<sup>251</sup>

*Az igazságosság elméletében* foglalt egyénkép módosítása mellett Rawls a késői munkákban világossá teszi azt is, hogy nem állt szándékában olyan értéksemleges és univerzális igazságosságelméletet kidolgozni.<sup>252</sup> Rawls (talán a kritikák – elsősorban Michael Sandel<sup>253</sup>, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre és Michael Walzer kritikájának – hatására) azt is elismeri, hogy az igazságosság elmélete a modern liberális demokráciák alapelveit elfogadó egyéneket feltételez. Olyan egyéneket, akik ugyan különféle szubsztantív értéket fogadnak el – különböző vallások és erkölcsfilozófiák határozzák meg életüket –, de mindnyájukban közös a demokratikus alapelvek iránti elkötelezettség.

„A politikai liberalizmus feltételezi, hogy az ésszerű, ám össze nem egyeztethető átfogó világnézetek az alkotmányos demokráciák

<sup>251</sup> Rawls 1997, 315

<sup>252</sup> Rawls 1999c, 388

<sup>253</sup> Sandel 1982

szabad intézményrendszerében a racionális észhasználat természetes következményei. A politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy az ilyen ésszerű átfogó doktrínák nem ellentétesek a demokratikus rezsím alapelveivel. Az persze könnyen előfordulhat, hogy a társadalom egynémely tagja ésszerűtlen, irracionális, sőt őrült átfogó tanokat fogad el. Az ilyen embereket azonban meg kell akadályozni abban, hogy aláássák a társadalom egységét és igazságosságát.”<sup>254</sup>

Ebből következik, hogy az így kialakított igazságosság-elmélet lényegében a liberális demokráciák alapvetésének kifejtése – ahogyan azt korábban azt a komunitárius kritikusok *Az igazságosság elméletével* kapcsolatban megjegyezték.

„Az igazságosság alapelvei a liberális politikai igazságosság alapvetését szemléltetik.”<sup>255</sup>

„Az igazságosság elméletének kifejtésekor abból indulunk ki, hogy az alapelveket implicit módon tartalmazza a demokratikus társadalom nyilvánossága. Vagyis a politikáról gondolkozó és vitázó polgárok a társadalmi rendet nem a természet rendjéből, vallási vagy arisztokratikus rezsimek hagyományából eredeztetik.”<sup>256</sup>

Az alapelvek lerögzítésekor Rawls tehát a liberális demokráciák common sense értékítéleteiből építkezik – az olyan, a modern demokráciák fennálló intézményrendszeréből következő, és ezáltal általánosan elfogadott normatív erkölcsi intuíciókból és erős értékítéletekből indul ki, mint például az, hogy a rabszolgaság igazságtalan (még akkor is, ha a gyakorlatban a faji egyenlőtlenség kevésbé nyilvánvaló formái elő fordulnak).<sup>257</sup>

„A politikai filozófia célja [...] a hallgatólagosan elfogadott, a

<sup>254</sup> Rawls 1993, xvi-xvii

<sup>255</sup> i. m. 6

<sup>256</sup> i. m. 15

<sup>257</sup> i. m. 8

common sense felfogásokban implicit meglévő normák és elvek explicitté tétele. Ha pedig a common sense felfogás ellentmondásos és bizonytalan, akkor a politikai filozófia javasolhat olyan elveket, amelyek összhangban vannak a demokratikus társadalom legfontosabb alapelveivel és történelmi hagyományaival.”<sup>258</sup>

És végül, minden bizonnyal szintén a kommunitárius kritikákra reagálva Rawls kijelenti, hogy az igazságosság elméletének individuumfogalma valóban a liberális demokráciák hagyományában elfogadott egyénként alapul. Olyan egyénként, amely az individuumokat erkölcsi szempontból egyenlőnek és autonómnak ismeri el, és ezért az egyénre bízák annak megítélését, hogy milyen szubsztantív jó életet kíván megvalósítani.

„Mivel a demokratikus politikai hagyományból indulunk ki, a polgárokat szabad és egyenlő személyeknek tekintjük.”<sup>259</sup>

Az igazságosság alapelvei tehát olyan normák, amelyeket a modern demokráciákban szocializálódott, az alapvető liberális szabadságjogokat elfogadó polgárok elfogadnának. A rawlsi igazságosságelmélet ugyan valóban a helyes elsődlegességből indul ki, mint azt a kommunitárius kritikusok megjegyezték, de ez elkerülhetetlen, hiszen minden igazságosságelmélet feltételez bizonyos alapelveket.

„[A] helyes és a jó kiegészíti egymást: egy politikai igazságosságelmélet *muszáj*, hogy a jóra vonatkozó bizonyos elképzelésekből merítsen.”<sup>260</sup>

A rawlsi politikai igazságosságelmélet normáit a modern, nyugati liberális társadalmi intézményrendszer és kultúra hordozza. Ebből következik, hogy az igazságosság elvei a modern, nyugati, többé-kevésbé liberális demokráciák intézményrendszerére és alapelveire vonatkoznak. A modern demokráciák implicit elveiből létrehozott

<sup>258</sup> Rawls 1999e, 306

<sup>259</sup> i. m. 18–19

<sup>260</sup> Rawls 1999b, 451

alapelvek pedig egy a modern nyugati társadalomtól nagyban különböző társadalmi-kulturális-politikai kontextusban nem feltétlen alkalmazhatók.

„[A] cél nem egy olyan igazságosságelméletet kidolgozása, amely minden társadalomban érvényes, függetlenül az adott társadalmi és történelmi körülményektől. A modern demokráciák alapvető intézményrendszerének igazságosságával kapcsolatos kérdéseket akarjuk tisztázni. [...] Hogy aztán a következtetések mennyiben általánosíthatók, az már egy egészen más kérdés.”<sup>261</sup>

Az így felfogott igazságosságelmélet nem is tekinthető a szó szigorú értelmében erkölcsfilozófiai elméletnek. Rawls egy tanulmányban részletesen kifejti, hogy valójában nem átfogó erkölcsfilozófiát akar kidolgozni, hanem csak erkölcselméletet (moral theory).<sup>262</sup>

„A erkölcsfilozófiát megkülönböztetem az erkölcselmélettől. A politikai filozófia magában foglalja az erkölcselméletet. Az erkölcselmélet a szubsztantív erkölcsi nézetek tanulmányozásával foglalkozik: azt vizsgálja, hogyan lehet a helyesre, a jóra és az erkölcsi szempontból értékesre vonatkozó nézeteket különböző erkölcsi rendszerekben összeegyeztetni.”<sup>263</sup>

Míg az erkölcsfilozófia az episztemológiai és metafizikai kérdések vizsgálatával kezdődik, az erkölcselmélet ezekkel egyáltalán nem foglalkozik.<sup>264</sup> „Az erkölcselmélet független az episztemológiától.”<sup>265</sup> Az így definiált erkölcselmélet ezért eleve csak szerényebb célokat tűzhet maga elé, mint az erkölcsök mibenlétét vizsgáló és az általános erkölcsi igazságot kereső erkölcsfilozófia. Általános és átfogó, rendszeres erkölcsi igazságok keresése helyett az emberek által elfogadott ésszerű erkölcsi nézetek vizsgálatával foglalkozik: olyan elveket szeretne találni,

<sup>261</sup> Rawls 1999e, 305–306

<sup>262</sup> Rawls 1999g, 286-302

<sup>263</sup> i. m. 286

<sup>264</sup> i. m. 287

<sup>265</sup> i. m. 288

amelyek összhangban vannak az emberek átgondolt ítéleteivel, amelyek viszont az erkölcsi intuícióból származnak.<sup>266</sup> Az erkölcselmélet csak feltérképezi és rendszerezi az elfogadott erkölcsi nézeteket, de nem keresi a választ arra a mélyebb erkölcsfilozófiai kérdésre, hogy vajon ezek a nézetek mennyire felelnek meg az erkölcsiségnek általában. Az átgondolt egyenlőség elve pontosan ezt a célt szolgálja: azt ugyanis, hogy az egyén képes legyen saját erkölcsi meggyőződéseit koherens rendszerré alakítani. Ennél többre a rawlsi erkölcselmélet nem törekszik.

*„Az igazságosság elméletében nem hangsúlyoztam kellőképp, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság politikai. Természetesen minden politikai igazságosságelmélet egyben sajátos, a politikai, társadalmi és gazdasági intézményrendszerre vonatkozó erkölcsi elméletnek is tekinthető. A méltányosságként felfogott igazságosság elmélete a modern alkotmányos demokráciák alapstruktúrájára vonatkozik. [...] Teljesen már kérdés, hogy az a méltányosságként felfogott igazságosság általánosítható és kiterjeszthető-e más történelmi és politikai hagyományokkal rendelkező társadalmakra, illetve hogy tekinthető-e általános erkölcsfilozófiai elvnek. Az erre vonatkozó kérdéssel nem foglalkozom.”*<sup>267</sup>

A tolerancia, vagyis annak elfogadása, hogy egy politikai közösségben együtt élhet több, egymást kizáró szubsztantív jót elfogadó, átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi doktrínát valló, és ezért életét nagyon különböző módon berendezni kívánó egyén, nem metafizikai szükségszerűség, hanem történelmi esetlegesség: a modern plurális demokráciák évszázadok alatt kialakult intézményrendszerének alapvető sajátossága.<sup>268</sup>

*Az igazságosság elméletének módosításával, vagyis egyetemes és filozófiai elmélet helyett a modern nyugati demokráciákban szocializálódott egyének között létrejövő politikai elméletté szűkítésével elismeri a kritikák jogosságát, és egyben*

<sup>266</sup> uo.

<sup>267</sup> Rawls 1999c, 389–390

<sup>268</sup> Rawls 1999b, 466

megválaszolja a bírálatokat. Az átfogó erkölcsi elméletnél szerényebb célokat megfogalmazó politikai liberalizmus igazságosságelméletén filozófiai antropológiai és erkölcsi genealógiai szempontból már aligha találnak fogást a komunitárius filozófusok.

### 2.4.3. Instrumentalizmus

A liberális igazságosságelmélet vélt instrumentalizmusával kapcsolatban felhozott észrevételek azt kifogásolták, hogy a liberális politikai filozófusok számára a közösség pusztán az önérdekkövető egyének preferenciáit hivatott szolgálni. Kétségtelen, hogy a liberális politikai filozófusok, így Rawls is, elutasítják a közösség szubsztantív felfogását. Rawls azonban utal arra is, hogy ez nem jelenti, hogy az egyén számára ne lenne fontos a közösséghez tartozás.<sup>269</sup> De mivel a közösség értékét az egyéni célok biztosításából eredezteti, nem teljesen alaptalanok az instrumentalizmusra vonatkozó komunitárius kritikák.

Már *Az igazságosság elméletében* is utal rá, hogy a cél az igazság olyan elveinek kidolgozása, amelyek lehetővé teszik a nem szubsztantív értelemben vett politikai társulás létrejöttét, amely politikai társulás viszont éppen azt a célt szolgálja, hogy az egyén szabadon részt vehessen a számára fontos szubsztantív közösségek életében.<sup>270</sup> Mint arra már az értéksemlegesség kapcsán utaltam, a rawlsi elmélet azon a premisszán alapul, hogy az egyének képesek különbséget tenni nyilvános politikai, és nem nyilvános identitásuk között.<sup>271</sup> A nyilvános identitás a méltányosságként felfogott igazságosság értelmében felfogott, vagyis az összeegyeztethetetlen szubsztantív jóra vonatkozó nézetek köré rendeződő nem nyilvános identitások közötti politikai elvek kidolgozását teszi lehetővé.

Rawls mindenesetre az instrumentalizmussal kapcsolatban is elismeri, hogy az eredeti elméletben nem fogalmazott kellőképpen világosan.

„A helyes elsődlegessége a jóhoz képest a politikai liberalizmus legfontosabb alapelve, és a méltányosságként felfogott igazságosság elméletének központi tétele. A helyes elsődlegessége azonban félreértésekre adhat okot. Könnyen arra a következtetésre juthatunk,

<sup>269</sup> Rawls 1999e, 319

<sup>270</sup> Rawls 1997, 603

<sup>271</sup> Rawls 1997, 601; Rawls 2001, 22



hogy az politikai igazságosság liberális felfogása pusztán instrumentális, és nem teszi lehetővé a jóra vonatkozó nézeteket. Vagy azt is hihetjük, hogy ha el is fogad bizonyos jóra vonatkozó nem instrumentális felfogásokat, ezeket az egyéni választásból eredezteti – ebben az esetben a politikai igazságosság individualizmust implikálna.”<sup>272</sup>

Az atomista individualizmus antropológiájával kapcsolatos kritikák cáfolatánál már utaltam rá, hogy Rawls *Az igazságosság elméletében* is hangsúlyozza, hogy nem gondolja, hogy az egyének pusztán önérdekeiket követő érdekmaximalizáló amorális lények. Sőt, már ekkor is részletesen beszél a „természetes társas hajlamokról”<sup>273</sup> is, amelyből

„nem csupán az következik, hogy az emberi élethez a társadalom nélkülözhetetlen, vagy hogy közösségben az emberek olyan szükségleteket és érdekeket alakítanak ki, amelyek arra készítetik őket, hogy intézményeik által megengedett és bátorított sajátos módon együtt dolgozzanak közös előnyök érdekében, s azzal a kézenfekvő igazsággal sem mondunk el róla mindent, hogy társadalmi élet nélkül nem tudnánk kialakítani beszéd és a gondolkodás képességét, illetve nem vehetnénk részt a társadalom közös tevékenységeiben vagy kulturális életében. E tények biztosan nem érdektelenek, ám ha csak ezekkel akarjuk jellemezni a bennünket egymáshoz fűző kötelékeket, akkor leegyszerűsített módon értelmezzük az emberi társas hajlamot. Hisz mindez azokról is elmondható, akik pusztá eszköznek tekintik kapcsolataikat.”<sup>274</sup>

Itt Rawls elismeri, hogy az ember társas lény, aki nem csak nyelvét köszönheti a közösségnek, de vannak olyan szubsztantív életcéljai, amelyek az egyént egy

<sup>272</sup> Rawls 1999b, 449

<sup>273</sup> Rawls 1997, 605–11; 674

<sup>274</sup> i. m. 605

közösségéhez kötik, és azt is, hogy a szubsztantív jó pedig nem kizárólag a magánjellegű identitáshoz kapcsolódik

Vagyis a politikai közösség nem csak a magánjellegű, jó élet fogalma körül szerveződő szubsztantív közösségek egymás mellett élésének alapelveit biztosítja. A társadalmi együttműködés is önmagában vett jónak tekinthető. Az idézett részben Rawls pont azt mondja ki, amit a komunitárius kritikusok hiányolnak az elmélettel kapcsolatban. Ezekből a részekből nem csak az válik világossá, hogy Rawls nem fogadja el a taylori értelemben vett atomista individualizmus antropológiai alapvetését, de az is kiderül, hogy a közösséget Rawls nem pusztán instrumentális társulásnak tekinti.

„Az emberi lényeknek ugyanis vannak közös végső céljaik, közös intézményeiket és tevékenységeiket nem csupán eszközként tartják értékesnek. Az önértékként jónak tekintett életformákban társakként van egymásra szükségünk, s ami nekünk jó, annak mások sikere és öröme nélkülözhetetlen feltétele.”<sup>275</sup>

A rawlsi elméletben valóban elsődleges a helyes a jóhoz képest, de ebből nem következik, hogy a politikai közösség pusztán a létrehozó egyének egoista, és a társulástól független céljainak megvalósítására törekedne.

„A méltányosságként felfogott igazságosságot a politikai liberalizmus megtestesülésének tekintik, és azt állítják, hogy az elmélet értelmében a politikai intézmények kizárólag instrumentális szerepet töltenek be: az egyén társadalomtól független céljainak megvalósítását szolgálják. [...] A politikai társulás ezek szerint önmagában nem lenne értékes, legjobb esetben is csak az egyéni, társadalomtól független célok megvalósításának eszköze lehetne.”<sup>276</sup>

<sup>275</sup> i. m. 606

<sup>276</sup> Rawls 1999b, 465; lásd még Rawls 2001, 198

Rawls elismeri, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság független az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi nézetektől. De hozzáteszi, hogy ebből korántsem következik, hogy a társulásnak pusztán egyéni célokat kellene szolgálnia, és a társulásnak ne lenne önértéke. A rawlsi elméletben maga a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő politikai társulás szubsztantív jó – igaz, nem abban a „vastag” értelemben, mint ahogyan ezt a komunitárius politikai filozófusok bírálata számon kéri.<sup>277</sup>

Mint arra az atomista individuumkép cáfolatakor említettem, Rawls nem metafizikai és antropológiai megfontolásból feltételezi, hogy az egyének az eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla mögött nem rendelkeznek ismeretekkel saját jóra vonatkozó nézeteiket. A késői művekben legalábbis nem állítja, hogy az egyén teljes lehetne a jóra vonatkozó szubsztantív meggyőződés nélkül. Pusztán a modern plurális társadalmakra szabott igazságosságelmélet követeli meg, hogy a társadalmi igazságosság alapelveinek megállapításakor és a legfontosabb intézmények kialakításakor a szerződő felek ne hivatkozzanak az össze nem egyeztethető átfogó doktrínákra. Amiből viszont sem az nem következik, hogy az egyének teljeseek lennének a konszenzus kedvéért figyelmen kívül hagyott vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződéseikről, sem pedig az, hogy a társulásnak pusztán instrumentális szerepe lenne.

„A méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő jól berendezett társadalom nem a magánemberek társadalma, mert az embereknek vannak közös céljaik. Nem ugyanazokat az átfogó doktrínákat fogadják el, de a politikai igazságosság elveit mindannyian elismerik. Ez pedig azt jelenti, hogy egy alapvetően fontos közös politikai céljuk mindenképpen van: az igazságos intézményrendszer fenntartása. [...] Ráadásul a politikai igazságosságot az állampolgárok tekinthetik olyan célnak is, amely döntően meghatározza identitásukat.”<sup>278</sup>

<sup>277</sup> Rawls 2001, 199–201

<sup>278</sup> Rawls 1999b, 466

A fenti idézetből az is kiderül, hogy nem csak arról van szó, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő társadalmi intézmények biztosítják az egyének társadalomtól független céljaik megvalósításához szükséges alapvető szükségleteket, és ezért minden ésszerű állampolgárnak jól megfontolt érdeke ezen társadalom fenntartása. Maga az igazságos társadalom fenntartása olyan érték, amit a modern democráciákban szocializálódott állampolgárok a prudens megfontolásokon túl is fontosnak tartanak. A méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő társadalom nem a magánemberek társadalma abban az értelemben, hogy a társadalmi együttéléshez szükséges kompromisszum a prudens és önérdékmaximalizáló egyének számára.<sup>279</sup> Taylora terminológiára fordítva ez azt jelenti, hogy a törekvés a demokratikus intézményrendszer fenntartása az állampolgárok identitásának fontos része,<sup>280</sup> illetve az együttélés során azzá válik. A méltányos társadalmi intézmények idővel új közösségi értékeket alakítanak ki. Olyan közösségi összetartozást, olyan kötődést, amelyet az összemérhetetlen magánjellegű szubsztantív jóra vonatkozó nézetekkel rendelkező állampolgárok önmagában is értékesnek tekintenek.

„[A jól berendezett plurális társadalom tagjai] ugyan nem juthatnak egyetértésre minden kérdésben, de azért a politikai és társadalmi igazságosság elfogadott elvei erősítik a polgárok között barátságot (civic friendship) és erősítik az összetartozást.”<sup>281</sup>

A méltányosságként felfogott igazságosság elveinek megvalósítását és fenntartását az elvek alapján kialakult történelmi intézményrendszer fenntartását közös célnak tekinthetjük.

„Az alap gondolat egyszerűen az, hogy a jól berendezett társadalom (a méltányosságként felfogott igazságosságnak megfelelően) maga is egyfajta társadalmi unió.”<sup>282</sup>

<sup>279</sup> Rawls 1999b, 470; Rawls 2001, 192–8

<sup>280</sup> Rawls 1999b, 467; Rawls 146

<sup>281</sup> Rawls 1999e, 327

<sup>282</sup> Rawls 1997, 610

A méltányosságként felfogott igazságosság elvein felépített társadalom fenntartása tehát olyan nem csak instrumentális, hanem egyúttal szubsztantív öncél is, amely egyúttal az állampolgárok erkölcsi keretrendszerének fontos eleme. Az így felfogott rawlsi igazságosságelmélet egyáltalán nem zárja ki a republikánus érzelmeket. Sőt, csak akkor van lehetőség a méltányosságként felfogott igazságosság intézményeinek fenntartására, ha az állampolgárok kellően elkötelezettek mellette, és aktívan résztvesznek működtetésében.

Ráadásul – mint arra Taylor is rámutatott a liberális szerződéselmélet vélt értékszegességnek kritikájakor – a társadalmi különbségek elve maga is tekinthető szubsztantív jónak. Rawls is utal rá, hogy a társadalmi különbségek elve rehabilitálja a testvériséget azáltal, hogy „azokat az attitűdöket és magatartásokat sugallja, amelyek nélkül a demokratikus jogokban kifejeződő értékeke nem jutnának napvilágra.”<sup>283</sup> A társadalmi különbségek rawlsi elvét elfogadó társadalom így kicsit olyan lesz, mint egy család: tagjai cselekedeteit nem saját hasznuk motiválja csak, hanem a mások java is.

„Egy családtag rendszerint csak akkor akar nyereségre szert tenni, ha ezzel előmozdítja a többiek érdekének érvényesülését is. Nos, aki a társadalmi különbségek elve alapján kíván eljárni, az pontosan ezt éri el.”<sup>284</sup>

Így a rawlsi méltányosságként felfogott igazságosság a republikánus eszmékkel is összeegyeztethető. Mint arra a következő részben részletesen kitérek, az alkotmányos demokráciában kialakulhatnak republikánus érzelmek. És ehhez – mint azt a klasszikus republikánusok is feltételezték – nem szükséges, hogy a társadalom tagjai közös átfogó doktrínákat fogadjanak el.<sup>285</sup> Rawls viszont – ellentétben komunitárius kritikusaival – nem tartja elengedhetetlenül szükségesnek a liberális társadalom fenntartásához, hogy minden polgárt mélyen áthassanak a republikánus eszmék, és a közügyekben való aktív részvételt fontosnak tartsák. Rawls tényként

<sup>283</sup> Rawls 1997, 137

<sup>284</sup> i. m. 38

<sup>285</sup> Rawls 1999b, 469; Rawls 2001, 144

kezeli, hogy a modern társadalmakban sokan egyáltalán nem foglalkoznak a közügyekkel. A modern állam fenntartása nem igényel az athéni poliszban elvárt elkötelezettséget és áldozatokat a polgároktól.<sup>286</sup>

<sup>286</sup> Rawls 2001, 142–3

#### 2.4.4. Stabilitás

A liberális állam valóban semlegességre törekszik az átfogó doktrínák tekintetében. De ebből nem szükségképp következik, hogy az állam soha semmilyen jóra vonatkozó nézetet érvényesülését nem segítheti elő. Sőt, mint arra korábban utaltam, Rawls a *Political Liberalism*ben kifejti, hogy a liberális alapértékeket elfogadni nem hajlandó egyénnel szemben kényszert kell alkalmazni. Ami pedig a jó életre vonatkozó átfogó nézeteket illeti, az állam lehet úgy is semleges, hogy mindenkinek egyenlő módon biztosítja a szabadon választott és az igazságosság elveivel összhangban lévő jóra vonatkozó nézeteknek megfelelő életformát és törekvéseket, feltéve, hogy ezt a segítséget mindenkinek megadja, függetlenül attól, hogy milyen szubsztantív jóra törekszik az igazságosság elvei által kijelölt helyesség keretein belül.<sup>287</sup> Az így értelmezett semlegesség a társadalmi intézményrendszer bizonyos jóra vonatkozó nézetek megerősítéséhez vezet.<sup>288</sup>

A liberális társadalom instabilitására vonatkozó taylori érvek egy részét nem lehet filozófiai alapon visszautasítani. Azt, hogy a rawlsi igazságosság elmélete alapján felépített politikai közösség mennyire bizonyul életképesnek, csak empirikus alapon lehet megítélni. Ezért nem is kívánok hosszan foglalkozni azzal az olyan kultúrkritikai megjegyzésekkel, hogy az önérdéken alapuló liberális táulás individuumaival nem lépnek fel „a társadalmat fenyegető despotával vagy puccsistával szemben”. Ennek a kijelentésnek a súlya filozófia szempontból nem nagyobb, mint a modernitáskritikában idézett kijelentés, amely a szegénnytörvényeket és a csernobili atomerőmű katasztrófáját a modern instrumentalizmus és individualizmus következményének tekinti.

Az a politikai filozófiai szempontból releváns állítás viszont, amely szerint a liberális szerződéselméletek nem fektetnek kellő hangsúlyt a jól szervezett társadalom stabilitására, nem állja meg a helyét. Kétségtelen, hogy a liberális szerzők azt

<sup>287</sup> Rawls 1999b, 459

<sup>288</sup> Rawls 1997, 460

feltételezik, hogy a jogok kölcsönös elismerése önmagában elég a társadalom fennmaradásához elengedhetetlen szolidaritás kialakulásához. De ez nem azt jelenti, hogy kizárólag egoista szempontok motiválnák az egyéneket a liberális társadalom fenntartásában.<sup>289</sup>

Rawls a stabilitás kérdését nagyon is komolyan veszi: egész fejezetet szentel neki már *Az igazságosság elméletében* is<sup>290</sup>, és a későbbi munkákban is.<sup>291</sup> De mivel ő az életformák és a jóra vonatkozó nézetek pluralitásából indul ki, szükségszerű, hogy az igazságosság elvei függetlenek kell hogy legyenek a jóra vonatkozó szubsztantív nézetektől. Ha a liberális társadalom elkötelezné magát a jóra vonatkozó valamilyen átfogó nézet mellett, akkor nem lenne lehetséges a méltányos társadalmi intézményrendszer kialakítása, amelyet minden egyénnek érdekében állna elfogadnia. A pluralitás elfogadásának ára, mint azt a liberális értéksemlegességgel kapcsolatos komunitárius kritikák cáfolatakor kifejtettem, a világnézeti semlegesség. Ha nem lehet egyetértésre jutni az átfogó doktrínák terén, akkor csak a világnézeti szempontból semleges, a jóra vonatkozó nézetek egyikét sem előnyben részesítő (de egyúttal az ésszerű, vagyis mások átfogó nézeteivel összeegyeztethető jóra vonatkozó nézeteket nem is tiltó) társadalmi alapszerkezetre van szükség.

Mindez azonban nem jelenti, hogy csak a liberális társadalmat kizárólag az önérdék tartaná össze. Ahogy arra az individuum-fogalomra és instrumentalizmusra vonatkozó kritikák kapcsán utaltam, Rawls csak érintőlegesen foglalkozik filozófiai antropológiai kérdésekkel. De azért *Az igazságosság elméletében* az „erkölcsi lélektan” elveinek áttekintésekor kiemelte, hogy a bizalom és szeretet a családban tanulható, és hozzáteszi, hogy valami hasonló történik az igazságos (vagyis méltányos) társadalmi berendezkedés talaján: a polgárokból kifejlődik a barátság és

<sup>289</sup> Természetesen az, hogy a liberális szerződéselméletek nem pusztán a racionális önérdéket tekintik a társadalom fennmaradásának alapjának, még nem jelenti, hogy a pusztán racionális önérdéküket követő egyének társadalma ne lehetne stabil. Ez azonban ismét csak empirikus kérdés, amivel jelen dolgozatban nem kívánok foglalkozni.

<sup>290</sup> Rawls 1997, 576-584

<sup>291</sup> Rawls 2001, 180-202; Rawls 1993, 140-144



bizalom érzése, amelyek az igazságérzet alapjául szolgálnak.<sup>292</sup> Rawls hangsúlyozza azt is, hogy az erkölcsi nevelés – már amennyiben az alapelveit a méltányosságnak megfelelően hozták meg – is összhangban van a jól szervezett társadalom alapvetéseivel.

„Az erkölcsi nevelés tehát autonómiára nevelés. Idővel mindenki tudni fogja, miért tenné magáévá az igazságosság elveit, s hogy miként következnek ezek azokról a feltételekből, amelyek úgy jellemzik őt, mint aki tagja az erkölcsi személyekből álló társadalomnak.”<sup>293</sup>

A jól berendezett társadalom egyúttal társadalmi unió is: az igazságos intézményeit az ilyen intézmények között szocializálódott egyének nem csak racionális érdekeikkel összhangban lévőknek tartják, de egyúttal önmagukban is értékesnek tekintik. A jog uralmát nem csak azért tartják fenn, mert ésszerű.<sup>294</sup> A jól berendezett liberális társadalomban az igazságosság szubsztantív cél.

„Az igazságosság közös megvalósítása tehát közösségi érték.”<sup>295</sup>

A politikai igazságosság elvei ugyan nem egy szubsztantív jóra vonatkozó felfogáson alapulnak, de azért mégiscsak megerősítik az összetartozást és a társadalmi stabilitást. Az egyének a jól berendezett társadalmat önértékként, szubsztantív értékként fogják fel, még akkor is, ha ez kevésbé átfogó, mint a hagyományos vallási, kulturális és erkölcsi koncepciók.

„[A] politikai igazságosság felfogását kiegészítő, jóra vonatkozó nézetekre szükség van, ám ezek a nézetek maguk is politikai eszmék, vagyis összhangban kell legyenek az alkotmányos rezsim ésszerű politikai igazságosságelméletével. Ezért feltételezhetjük, hogy az ilyen, nem átfogó doktrínán alapuló eszméket minden állampolgár elfogadja. Ezek a politikai erényekkel összefüggő

<sup>292</sup> Rawls 1997, 569

<sup>293</sup> i. m. 598

<sup>294</sup> i. m. 289–91

<sup>295</sup> i. m. 612

eszmék a politikai igazságossághoz, és a méltányos társadalmi intézmények fenntartásához elengedhetetlen ítéletekhez kapcsolódnak, ezért összeegyeztethetők a politikai liberalizmussal. Ezek határozzák meg a demokratikus állam jó polgárára vonatkozó, és a politikai intézmények által meghatározott eszméket.<sup>296</sup>

Bár disszertációmban nem kívánok a liberális politikai közösségek stabilitásával kapcsolatos empirikus kérdésekkel foglalkozni, fontosnak tartom megemlíteni, hogy a rendkívül plurális procedurális politikai közösségek a jóra vonatkozó nézetek közötti szakadékok ellenére sem tűnnek instabilnak. Az Egyesült Államokban számos súlyos világnézeti és erkölcsi kérdés osztja meg a társadalmat. Az abortusz, az eutanázia, a halálbüntetés, a vallásos oktatás kérdése a politikai viták állandó témája. Az erkölcsi természetű vita azonban alkotmányértelmezési kérdésként jelenik meg a közéletben. Az alkotmánybíróság az abortuszok legalizálásával, a halálbüntetés jogszerűségével, az eutanázia kérdésében és a vallási szimbólumok köztéren történő megjelenítésével kapcsolatos döntéseit bár sokan vitatják, ez mégsem gyengíti a politikai közösség stabilitását. Az alkotmánybíróság döntését még azok is legitimnek ismerik el, akiknek éppen az alkotmányértelmezés miatt nem érvényesülhet szubsztantív meggyőződésük. Vagyis az alkotmányt, és vele a politikai közösség egységét az összeegyeztethetetlen átfogó nézetekkel rendelkező egyének és csoportok szubsztantív célnak tekintik.<sup>297</sup> A kései Rawls politikai normatív politikai filozófiája éppen ezt az elvárást fogalmazza meg.<sup>298</sup>

Súlyos nehézség a liberális társadalmakra kritikájával kapcsolatban az is, hogy Taylor egyáltalán nem fejti ki, hogy milyennek kellene lennie a modern szabadságesszménnyel összhangban lévő, ám egyúttal a szubsztantív jó fogalma köré szerveződő társadalomnak. Erre a nehézségre a következő fejezetben, az elismerés politikájának tárgyalásakor térek ki alaposabban.

<sup>296</sup> Rawls 1999b, 460

<sup>297</sup> lásd bővebben Pogonyi 2007

<sup>298</sup> Rawls 2001, 21–23, 195, 201; Rawls 1993, 40

### 3. Kollektív liberalizmus?

Az előző fejezetben azt próbáltam bizonyítani, hogy az atomista-procedurális felfogások taylori kritikája a liberális politikai filozófiák alapvető félreértésén alapul. Az utolsó részben azt vizsgálom meg, milyen pozitív politikai filozófiai és politikai javaslatokat fogalmaz meg Charles Taylor. Liberalizmuskritikája három főbb filozófiai és egy empirikus politikai kérdéskört érint: a liberális énfogalmat, a liberális szerződéselméletek értéksemlegességét és a politikai közösség instrumentális felfogását és a liberális politikai közösség stabilitását. A liberalizmuskritikának normatív politikai filozófiai és politikai következménye van. Ha megkérdőjeleződik az autonóm individuum fogalma, a semleges (vagyis a jóra vonatkozó nézetektől független) igazságosság elméletének lehetősége, akkor tarthatatlanná válik az ezekre felépített világnézeti szempontból semleges liberális állam fogalma is.

Az atomista antropológia kritikájából (amely, ha fenti értelmezésem helytálló, téves feltételezéseken alapul) mindössze az következik, hogy a procedurális liberalizmusok is bizonyos erős értékítéletekre épülnek, és ezen erős értékítéletek egy politika-, szellem- és kultúrtörténeti folyamat eredményei, mint ahogyan azt Taylor erkölcsi genealógiájában megmutatta. A liberális igazságosságelmélet és erkölcsfilozófia normatív kritikája és a liberális politikai intézményrendszer stabilitásával kapcsolatos kétely ellenére Taylor, aki szintén a huszadik századi jóléti liberalizmusban szocializálódott, nem veti el a liberális alapértékeket. Hangsúlyozza, hogy nem vitatja a modern liberalizmus alapértékeit, és kizárólag az ontológiai alapvetésekkel nem ért egyet. Nem fogadja el, hogy a liberális alapelvek az univerzális racionalitás egyenes következményei. Viszont nem vonja kétségbe, hogy az egyéni jogok elsőbbségére épülő atomista felfogás (a radikális felvilágosodás modern öröksége) már maga is szellemtörténeti korszakká vált, önálló történetre tett szert.<sup>299</sup> Ezért nem lehetséges egy korábbi szubsztantív erkölcsi keretrendszer újjáélesztése. Az atomizmus azonban nem vált egyeduralkodóvá. A modern identitás egyúttal az

<sup>299</sup> Taylor 1985i, 189

expresszív romantika legfontosabb elemét, az autenticitás eszméjét is elismeri.<sup>300</sup> Taylor az elismerés politikájával olyan modell kialakítására törekszik, amely tisztteletben tartja a felvilágosodás örökségét, vagyis elismeri az emberi jogok elsőbbségét, de egyúttal lehetőséget biztosít az autentikus-romantikus önmegvalósításra is. A taylori politikafilozófia a radikális felvilágosodás és az expresszív romantika szellemtörténeti dialektikájából indul ki. Célja olyan politikai filozófia kidolgozása, amely megvalósítja a két eszmétörténeti irányzat szintézisét. Olyan politikai közösséget tartana ideálisnak, amely egyszerre biztosítja a modern liberális szabadságjogokat, ám egyúttal lehetőséget teremt az egyéni identitás elismerésére és a kulturális integritás megőrzésére.

Dolgozatom utolsó fejezetében tehát azt járom körül, hogy milyen normatív politikai filozófia és politika következik az erős értékítéletek erkölcsi fenomenológiájára felépített liberalizmuskritikából. Az első alfejezetben (3.1. *Az elismerés filozófiája*) a taylori normatív politikai filozófiáját tárgyalom. Az elismerés politikája a maga absztrakt általánosságában politikai szempontból üres. Az elméletet Taylor is a kanadai politika példáján igyekszik megvilágítani. Ezért az elismerés politikájának filozófiai alapvetéseinek áttekintése után a kanadai politika kontextusában igyekszem kimutatni a taylori normatív elmélet filozófiai hiányosságait és ellentmondásait, illetve politikai következményeit (3.2. *Az elismerés politikája Québecben*).

<sup>300</sup> Rosenblum 1987, 153

### 3.1. Az elismerés filozófiája

A liberális-kommunitárius vita kapcsán Taylor úgy érvelt, hogy az ontológiai liberalizmuskritikából nem következik a liberális politikai gyakorlat kritikája. Másrészt ennek némiképp ellentmondva azt is elismerte, hogy a filozófiai ontológia és genealógia egyaránt segítségünkre lehet a liberális politikai gyakorlat mélyebb megértésében, és ezzel megkönnyítheti az atomista filozófia antropológiára épülő liberális politikai filozófiai és politika belső ellentmondásainak feltárását és kijavítását.

A taylori filozófiai antropológia, a modernitáskritika és a liberalizmuskritika központi eleme az atomista elképzelések bírálata volt. Az individuum erős értékítéletei mindig egy kultúrából származnak, ezért az egyéni erkölcsi meggyőződése sem választhatók el az adott közösségtől. Az emberi jogok elsőbbsége a felvilágosodás örökségének része. A modern liberális politikai filozófiák erről azonban nem vesznek tudomást. Az atomista individuum-felfogásra épített liberalizmus empirikus tekintetben gyenge, képtelen fenntartani azt a kultúrát, amely lehetővé teszi a liberális politikai közösséget. A meglehetősen közhelyes ontológiai alapokra épített kommunitárius liberalizmuskritika ettől, a politikafilozófiai és politikai implikációk miatt válik igazán érdekessé.<sup>301</sup>

Milyen politikai filozófia következik a taylori filozófiai antropológiából, az erkölcsi genealógiából, a modernitás- és liberalizmuskritikából? A filozófiai antropológiából egyrészt következhetne valamilyen erkölcsi relativizmus.<sup>302</sup> Ha az erős értékítéletek a közösségi erkölcsi keretrendszerből származnak, amely keretrendszer elválaszthatatlanul kötődik egy konkrét történelmi- politikai-kulturális közösséghez, akkor egyrészt elvileg lehetetlen lenne az erkölcsi keretrendszer külső szempont alapján történő normatív kritikája. Ha minden normatív kritika csak egy másik, szintén esetleges történelmi-politikai-kulturális közösség szótára alapján lehetséges,

<sup>301</sup> Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 102–103

<sup>302</sup> Rosa 1996, 548–9

akkor egy erkölcsi keretrendszert összevethetünk ugyan egy másikkal, de azt nem állíthatjuk, hogy valamelyik értékesebb lenne. Ennek politikai szempontból súlyos, ám politikai filozófiai értelemben meglehetősen közhelyes következményei lennének. Ha Taylort kommunitarizmusát az atomista-procedurális antropológiára épülő univerzalisztikus liberalizmusokat elutasító, az erkölcsi normák összemérhetetlenségét állító elméletnek tekintenénk, akkor egyebek között azt gondolhatnánk, hogy Taylor elveti az egyetemes emberi jogok és méltóság fogalmának lehetőségét.

Taylor ezt az állítást ebben a formában biztosan nem fogadná el. Hangsúlyozza, hogy az erkölcsi normák összemérhetetlensége ugyan nem kizárható, de nem is szükségszerű. Az erkölcsi keretrendszerek gyakran átfedik egymást, és ezért akadhatnak olyan erkölcsi normák, amelyek két különböző erkölcsi keretrendszeren belül is ugyanazt jelentik. A kulturális és erkölcsi szótárak inkommenzurabilitása lehetőség, és csak a konkrét példák megvizsgálásával dönthetjük el, hogy két erkölcsi keretrendszer valóban teljességgel különbözik-e. A taylori erkölcsi ontológia értelmében arra természetesen nincs lehetőség, hogy egy független, minden erkölcsi keretrendszeren kívüli álláspontról ítéljük meg az egyes kultúrák normarendszerét. Így azt sem mondhatjuk, hogy szükségszerűen inkommenzurábilisak.

Taylor nem vitatja az egyetemes emberi jogok fontosságát. Már a liberális-kommunitárius vitáról írt áttekintő esszéiben utalt rá, hogy nézetei szerint lehetséges a liberális politikai filozófiák antropológiai alapjainak olyan kritikája, amely kritika a liberális politikai alapelveket nem érinti. Sőt, az liberális politikai filozófiák implicit antropológiai és filozófiai alapvetéseinek kritikája Taylor szerint épphogy egy módosított, és szándékai szerint az atomista-procedurális liberalizmusoknál kifinomultabb, de a liberális alapvetésekkel mindvégig összhangban lévő politikai filozófia építhető fel. Legismertebb tanulmányban, az Elismerés politikájában egy ilyen politikai filozófia alapvetéseinek kidolgozására tesz kísérletet.

Az elismerés politikájában világossá teszi, hogy a szigorú értelemben vett kultúrelativizmust – a minden ténylegesen kialakult kultúra egyenlő elismerését –

elfogadhatatlannak tartja.<sup>303</sup> Ha elfogadnánk az „újnietzscheiánus” relativizmust,<sup>304</sup> akkor ebből egyebek között az következne, hogy az alapvető emberi jogokkal ellentétes kulturális hagyományokat az emberi jogok primátusára épülő kultúrákkal egyenlő értékűnek kellene elfogadnunk. Ezt Taylor nem csak politikai, de filozófiai szempontok alapján is elfogadhatatlannak tartja. A Salman Rushdie meggyilkolására fatvát hirdető iráni rezsim döntését az iszlám fundamentalizmus kulturális hagyományai sem igazolják – legalábbis a nyugati liberális társadalmakban szocializálódott egyének számára. Semmilyen filozófiai alapja nincs annak a feltételezésnek, hogy minden de facto létező kulturális normarendszer értékes.

„Ha megvizsgálunk egy kultúrát, akkor vagy találunk benne valami értékeset, vagy nem. De azt követelni, hogy találjunk ilyet, annak annyi értelme van, mintha azt követelnénk, hogy a Földet találjuk kereknek vagy laposnak, vagy a levegőt melegnek vagy hűvösnek.”<sup>305</sup>

A minden kultúra egyenlő értékét elfogadó relativizmus ilyen kritikája újabb, politikai szempontból súlyos, ám politikai filozófiai értelemben ismét csak kevésbé érdekes kérdéseket vet fel. Ha egy illiberális szokásrendszerben (például az iráni iszlám fundamentalizmusban) szocializálódott egyének számára éppenséggel a nyugati liberális demokráciák normarendszere nem tekinthető saját hagyományaikkal egyenlően értékesnek, akkor vajon lehetséges-e az fundamentalista gyakorlat normatív kritikája? Ha igen, akkor elfogadható-e a modern nyugati kultúrában elfogadott (ám szintén csak partikuláris, vagyis egy bizonyos történelmi-vallási-kulturális kontextushoz kötött) egyetemes és alapvető emberi jogok kikényszerítése olyan társadalmakban, ahol az erkölcsi szokásrendszer ezzel ellentétes gyakorlatokat ismer el? Ezekkel a kérdésekkel azonban Taylor egyáltalán nem foglalkozik. Azt mindenesetre nem állítja, hogy vannak olyan cselekedetek, amelyeket az adott kulturális-társadalmi-erkölcsi szokásrendszer hagyományaitól függetlenül

<sup>303</sup> Taylor 1997, 134

<sup>304</sup> i. m. 148

<sup>305</sup> i. m. 149

embertelennek és immoralisnak kell ítélnünk. Ez ugyanis azt jelentené, hogy mégiscsak elfogadja olyan erkölcsi normák létezését, amelyek az egyes kultúrközösségek hagyományaitól függetlenül kötelező érvényűek. Az emberi jogok ilyen univerzalizációja a taylori antropológiával összeegyeztetetlen lenne. A taylori antropológia és az atomista-procedurális liberalizmusok kritikája alapján mindössze annyit állíthatunk, hogy arra nincs garancia, hogy egy kultúra szempontjából bármely másik kultúra a priori értékesnek tekinthető. Az antropológiából, az erkölcsi fenomenológiából tehát csak az következik, hogy a nyugati liberális demokráciák normarendszere alapján az alapvető emberi szabadságjogokat feltétlenül kell elfogadnunk – legalábbis nekünk, a nyugati kultúrában szocializálódott egyéneknek. Az egyetemes emberi jogok felfogása maga is etnocentrikus és kultúrspecifikus felfogás: a *Sources*-ben bemutatott, az ókori zsidó-keresztény és görög hagyományok talaján létrejött európai kultúrközösség erkölcsi keretrendszere, amelyet így viszont más erkölcsi keretrendszerekben nem feltétlenül számítanak elismert értéknek.

„A liberalizmus nem az összes kultúra lehetséges találkozási pontja, hanem kultúrák egy csoportjának politikai kifejeződése, és mint ilyen, összeegyeztethetetlen más kultúrákkal.”<sup>306</sup>

Ez volt Taylor liberalizmuskritikájának az egyik központi állítása – de mint azt az előző fejezetben a kései Rawls példáján megmutattam, a liberális szerződéselméletekhez sem szükséges ennél többet feltételezni. A kései rawlsi módosított (vagy legalábbis finomított) szerződéselmélet szintén abból az alapvetésből indult ki, hogy a nyugati modern társadalmakban szocializálódott egyének szubsztantív jóra vonatkozó nézeteik összeegyeztethetetlenek ugyan, de bizonyos politikai alapelveket mégis magától értetődőnek és intuícióikkal összhangban lévőnek ismernek el: azokat az alapelveket, amelyeket a fennálló társadalmi intézmények implicit tartalmaznak.

Mindezt azért fontos ismét leszögezni, mert az alapvető emberi jogokkal kapcsolatos állásfoglalás világossá teszi, hogy Taylor szándékai szerint elfogadja az alapvető emberi jogok liberális értelmezését. A liberális politikai filozófiák kritikája ellenére

<sup>306</sup> i. m. 145



sem tartja elvetendőnek a liberális alapértékeket. Ami gyakorlati szempontból azt jelenti, hogy az általa javasolt komunitárius politikai filozófia elvileg legalábbis összeegyeztethető kell hogy legyen a korábban kritizált atomista-procedurális felfogásokon alapuló liberális politikai filozófiákkal.

Mint az előző rész végén utaltam rá, ellentétben a reakciós ellenfelvilágosodással, melynek képviselői a premodern transzcendentális normákhoz szeretnének visszatérni,<sup>307</sup> a hívő katolikus Taylor a modernitás problémáit nem egy régmúlt korhoz tartozó erkölcsi keretrendszer restaurálásával akarja megoldani.<sup>308</sup> Bár a *Sources* utolsó oldalain arra a következtetésre jutott, hogy a modern erkölcsök válságán leginkább valamilyen objektivista-teista morállal lehetne úrrá lenni, politikai filozófiai írásaiban nem tartja sem lehetségesnek, sem pedig kívánatosnak egy korábbi eszmerendszer feltámasztását.<sup>309</sup>

„Én azok csoportjához tartozom, akik elismerik, hogy az emberi élet elsőbbségével nyert az emberiség, [...] és hogy mindez lehetetlen lett volna a szekularizáció nélkül.”<sup>310</sup>

A kanadai filozófus modernitással kapcsolatos komplex és korántsem ellentmondásmentes álláspontjának politikai filozófiai tanulságait legtalálébban Fergus Kerr foglalja össze.

„Taylor egyrészt elhatárolódik a liberális-empirista tradíciótól, amely a tudást és igazságot az egyéni tapasztalatból származtatja, és a politikában az egyéni jogokat és az individuális autonómiát tartja a legfontosabbnak. Az ide tartozó szerzőket az ultraliberális álláspont képviselőinek nevezi. Másrészt viszont Taylor nem ért egyet a újnietscheiánus nézetekkel sem. Nem ért egyet Michel Foucault-val sem, aki az ítéleteket – az erkölcsi, ismeretelméleti és politikai ítéleteket egyaránt – a hatalomból származtatja. [...] A szó

<sup>307</sup> Taylor 1989, 393

<sup>308</sup> Dunn 1993, 20

<sup>309</sup> Resnick 1997, 134

<sup>310</sup> Taylor 2001, 397

szoros értelmében Taylor tehát liberális, hiszen a liberális társadalmak legfontosabb értékeit elfogadja. De közben emlékeztetni akar arra, hogy az autonóm, önrendelkező individuum csak egy bizonyos társadalmi kontextusban létezik.”<sup>311</sup>

Hogyan békíthető ki egymással a modernitás két ellentétes forrása, felvilágosodás és ellenfelvilágosodás, taylori terminusokkal fogalmazva radikális felvilágosodás és expresszív romantika, ha nem lehet visszatérni a transzcendentális értékekhez? Vagy ha ki nem is békíthetők, hogyan lehetséges legalább a modernitás veszélyeitől, és a szabad társadalom önfelszámolásához vezető elidegenedéstől és fragmentációtól megóvni a modern társadalmakat? Milyen politikai berendezkedés segít a radikális felvilágosodás és romantikus expresszizmus előnyeit egyszerre kihasználva stabil és szabad közösséget létrehozni? Olyan társadalmat, amelyben az egyéni jogok és autonómia egyaránt elismertek, de egyben lehetőség nyílik a romantikus önmegvalósításra és a kulturális hagyományok fenntartására és ápolására. Milyen társadalmi berendezkedés alkalmas a jó életről rendkívül különböző nézeteket valló, plurális államok egységének megőrzésére? Mi a feltétele annak, hogy a modern liberális szabadságesszmény mellett elkötelezett szekuláris társadalom kellő határozottsággal lépjen fel e normák érvényesítése érdekében? Milyen alternatívája van a filozófiai szempontból elfogadhatatlannak, politikai következményeit tekintve veszélyesnek ítélt liberális felfogásoknak? Hogyan lehetséges olyan, a modern szabadságesszményre épülő politikai közösséget létrehozni, amely nem önfelszámoló, de tiszteletben tartja az egyéni méltóságot és szabadságot? Charles Taylor az elismerés politikájával ezekre a kérdésekre igyekszik választ adni.

Taylor „a jogok liberalizmusának két fajtáját”<sup>312</sup> különbözteti meg. Az atomista-procedurális felfogások az egyenlő emberi méltóság univerzális fogalmára épülnek. Taylor ezeket a megközelítéseket a rousseau-i és kanti hagyomány örökösének, az

<sup>311</sup> Kerr 2004, 89

<sup>312</sup> Taylor 1997, 140

egyenlő emberi méltóság liberalizmusának nevezi.<sup>313</sup> Olyan „színvak liberalizmusnak”, amely az egyenlő méltóság elvével összeegyeztethetetlennek tartja a kulturális különbségek jogi elismerését. Ebből rossz esetben erőszakos „homogenizáló zsarnokság” következik: jakobinus diktatúra vagy huszadik századi totalitárius diktatúra – ismétli el Taylor a modernitás kapcsán már előkerült baljós próféciaát.

A liberális szerződéselméletek semleges állam koncepciója Taylor szerint nem alkalmas a szabad társadalom fenntartására. A kollektív javak csak addig léteznek, amíg elismerik őket. Az atomista individualizmus alapján álló liberális elméletek nem veszik tudomásul az ember társas mivoltát,<sup>314</sup> és a racionalitás univerzalitásában bízva sosem kérdeznak rá arra, hogy honnét származnak morális intuícióink, mi erkölcsi meggyőződéseink forrása. A modern szabadságjogok forrásaként szolgáló erkölcsi keretrendszer fenntartásához a liberális negatív szabadságjogoknál több kell – republikánus patriotizmusra, erős civil társadalomra és az elismerés politikájára van szükség. A politikafilozófiai írásokban nem véletlen, hogy Taylor leginkább a republikánus szerzőkre, Machiavellire, Montesquieu-re, Rousseau-ra, Tocqueville-ra és Arendtre hivatkozik.<sup>315</sup>

„A patriotizmus nem csak a múltban, hanem a jövőben is a szabadság pótolhatatlan bástyája lesz.”<sup>316</sup>

De Taylor nem csak a szabad társadalmak vélt instabilitása miatt bírálja az individuális jogok alapelvére épülő atomista-procedurális liberális politikai filozófiákat. A jogok liberalizmusa – már amennyiben képes stabil és erős politikai közösség létrehozására és fenntartására –, jó esetben is csak „színvak”, vagyis világnézeti szempontból semleges állam lehet. A világnézeti szempontból semleges

<sup>313</sup> i. m. 139. Taylor a Rousseau-tól és Kanttól eredeztethető atomista-procedurális felfogás legfontosabb elemének a negatív szabadság fogalmát tartja, ami eszmetörténeti szempontból finoman szólva is problematikus kijelentés. Jelen érvelés szempontjából azonban ennek a tévedésnek sincs különösebb jelentősége.

<sup>314</sup> Taylor 1985k, 291

<sup>315</sup> Taylor 1995f, 140

<sup>316</sup> Taylor 1995e, 196–197

állam Taylor szerint az egyenlő méltóság elvével minden kulturális és identitásbeli különbséget összeegyeztethetetlennek tart.<sup>317</sup> A kulturális javakat, illetve a kulturális hagyományok gyakorlását és megőrzését nem sorolja az alapvető emberi jogok közé.

„[A]z egyenlő jogok liberalizmusának vannak olyan formái, amelyekről saját hívei is elismerik, hogy csak mérsékelt elismerést tudnak nyújtani más kulturális identításoknak.”<sup>318</sup>

A liberalizmus másik, Taylor által is előnyben részesített formája arra az erkölcsi fenomenológiai felismerésre épül, hogy az identitás, az egyén erkölcsi keretrendszere a másokkal folytatott dialógus során alakul ki. A taylori filozófiai legfontosabb alapvetése az identitás dialogikus, és ezáltal lényegileg közösségfüggő jellegnek felismerése volt. A dialógus azonban nem csak az identitás megszerzéséhez, hanem fenntartásához is szükséges. Az egyén élete folyamán végig rá van utalva mások elismerésére, ezért az identitásának alapjául szolgáló erkölcsi keretrendszer fenntartására folyamatosan szüksége van.

„Az emberi lélek genezise ebben az értelemben nem monologikus – nem olyasmi, amit mindenki egyedül visz végbe –, hanem dialogikus. Mi több, ez nem csak a genezisére áll, amitől még később figyelmen kívül lehetne hagyni [a szignifikáns másokat]. Nem egyszerűen arról van szó, hogy dialógusban tanuljuk meg a nyelveket, hogy aztán saját céljainkra használjuk őket.”<sup>319</sup>

Ebből Taylor szerint az következik, hogy nem csak a jogegyenlőtlenségből és a méltánytalan elosztásból fakadó társadalmi különbségek okozhatják az egyéni méltóság sérülését.

„[A] multikulturalizmus elemzései is azon az előfeltevésen alapulnak, hogy az elismerés megvonása az elnyomás egy formája

<sup>317</sup> Taylor 1997, 139

<sup>318</sup> i. m. 140

<sup>319</sup> i. m. 129

lehet.”<sup>320</sup>

Az elismerés politikájához többre van szükség a diszkrimináció és a lealacsonyító sztereotípiák felszámolásánál. A „különбözöség politikája”, ellentétben a színvak liberalizmusokkal, nem csak annak jogi elismerését szorgalmazza, hogy minden állampolgár egyenlőnek számít, ezért pontosan ugyanazok a jogok illetik meg. Az elismerés politikája értelmében az identitás alapját képező különbségek egyenlő méltóságának elismerésére van szükség – feltéve persze, ha azok nem ellentétesek az egyetemes emberi jogok és méltóság liberális alapértékeivel.

„Például a habeas corpus alkalmazása nem kulturális különbségek kérdése.”<sup>321</sup>

Az elismerés ilyen általános felfogása önmagában nem ellentét a Taylor által bírált atomista-procedurális liberalizmusokkal – már csak azért sem, mert a fentiekből még lényegében semmilyen konkrét normatív politikafilozófiai elv sem következik. Ráadásul, mint azt az előző fejezetben megmutattam, a kortárs liberális szerződéselméletek és jogfelfogások éppen ezt a célt, az ésszerű, az alapvető emberi jogokkal összhangban lévő, vagyis az egyenlő méltóság elvét nem sértő különböző életformák, egyéb vallási-politikai-kulturális és egyéb szubsztantív életcélok lehetővé tételét szolgálják.

Taylor szerint azonban nem elég, ha a liberális állam lehetővé teszi az egyéni identitás megteremtéséhez és fenntartásához szükséges kulturális javak megőrzését és hagyományok gyakorlását. A „kultúra integritásának” fenntartásához több kell mint jogi egyenlőség: aktív állami közreműködésre és differenciált jogokra van szükség. Nem csak azért, mert egyes csoportok akkor is hátrányos helyzetben lennének az esélyegyenlőség történelmi hiányának következtében, ha a diszkrimináció és az előítéletesség burkoltabb formái egyik napról a másikra végleg eltűnnének.

<sup>320</sup> i. m. 131

<sup>321</sup> i. m. 145

A procedurális liberalizmusok kulcsfogalma az emberi autonómia: egy olyan, mindenben meglévő képesség feltételezése, amely segítségével el tudjuk dönteni, hogy mit tekintünk jó életnek.

„A méltóságot nem annyira a jó élet egy bizonyos értelmezésével kötik össze – ekkor az ettől való eltérés csökkentené a méltóságot –, hanem az arra való képességgel, hogy a különböző nézeteket felbecsüljük, és az egyik mellett elkötelezzük magunkat.”<sup>322</sup>

A procedurális liberális filozófiák elveivel összhangban lévő államnak ebből következően nem részesíthet előnyben semmilyen szubsztantív jóra vonatkozó nézetet, semmilyen életformát: az egyéni autonómia és méltóság felfogása azt követeli meg, hogy az állam világnézeti kérdésekben semleges maradjon.

„A liberális társadalomnak semlegesnek kell maradnia a jó élet kérdésében, annak biztosítására kell korlátoznia magát, hogy polgárai, bárhol lássák is a világot, tisztességesen bánjanak egymással, az állam pedig egyenlően bánjon velük.”<sup>323</sup>

A modern liberális szerződéselméletek kétségtelenül elfogadják az állam semlegességének elvét. Rawls *Az igazságosság elmélete*-ben azt írja, hogy a jóra vonatkozó nézeteket az egyén az igazságosság elveinek tisztázása, és a jól szervezett, vagyis az igazságosság elveivel összhangban lévő társadalmi intézményrendszer kialakítása után hozza meg.<sup>324</sup> Rawls szerint a jó életre vonatkozó nézetek egyben racionálisak is: olyan célokat és életterveket fogalmaznak meg, amelyek összhangban vannak nem csak az adott társadalmi kontextussal, a jogrendszerrel, de egyéni képességeinkkel, lehetőségeinkkel, és a társadalmon belül betöltött pozíciónkkal. Az igazságosság elveit a tudatlanság fátyla mögött határoztuk meg, amikor ezekről a speciális és esetleges körülményekről nem rendelkezünk semmilyen ismerettel. A jó életre vonatkozó nézeteket azonban a tudatlanság fátylának fellebbentése, vagyis minden információ ismeretében alakítjuk ki. Amiből

<sup>322</sup> i. m. 143.

<sup>323</sup> uo.

<sup>324</sup> Rawls 1997, 521-527

így nem csak az következik, hogy az igazságosság elveiről megegyezhetünk a jóra vonatkozó nézetek ismerete nélkül, de az is, hogy a jóra vonatkozó nézeteinknek szükségképp összeférhetőnek kell lenni az igazságosság alapelveivel és realisan megvalósíthatóknak kell lenniük.

Ez a feltételezés bizonyos értelemben valóban egészen más filozófiai antropológiai alapvetést tükröz, mint Tayloré. Azt implicálja ugyanis, hogy a jól szervezett társadalom intézményrendszerét ismerő, és saját lehetőségeivel és képességeivel tisztában lévő racionális egyén nem szenvedhet amiatt, hogy életcéljai eleve megvalósíthatatlanok a jól szervezett társadalomban. Hiszen beláthatja, hogy bizonyos szubsztantív célok – és a kultúra integritására vonatkozó célt annak kell tekinteni – nem egyeztethetők össze a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel. Vagy azért, mert méltánytalanul nagy költséget rónak a társadalomra, vagy mert csak másokkal együtt gyakorolhatók, viszont mások nem tartják fontosnak az adott célt ahhoz, hogy részt vegyenek megvalósításában. A rawlsi megközelítésből az persze nem következik, hogy ne szenvedhetne valaki amiatt, hogy a jól szervezett társadalomban nincs mód átfogó életcéljainak megvalósítására. Ezen a szenvedésen azonban csak olyan eszközökkel lehetne enyhíteni, amelyek ellentétesek a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel: vagy azért, mert arra kényszerítenek másokat, hogy egyéni preferenciájuktól, ízlésüktől, meggyőződésüktől függetlenül részt vegyenek a csak közösen megvalósítható elérésében (például a kulturális integritás fenntartásában), vagy mert túlzottan komoly terheket rónak a társadalom többi tagjára.

A taylori filozófiai antropológia alapvetése viszont az volt, hogy az intuíciók formájában megjelenő erős értékítéletek meghatározzák identitásunkat: a jó életre vonatkozó meggyőződéseinket nem mi magunk alakítjuk ki. Ez persze nem jelenti, hogy ne tudnánk módosítani életcéljainkat, vagy akár radikálisan szakítani a megöröklött erkölcsi keretrendszerrel, és pálfordulás után egy egészen új erkölcsi horizontot magunkévá tenni. Az esetek többségében ez azonban – legyen bármilyen racionális is a megöröklött életcél feladása – mégiscsak súlyos veszteséggel jár. Főleg akkor, ha a szubsztantív életcél feladása nem önkéntes.

Az elismerés politikája azt szeretné biztosítani, hogy a kulturális integritás fennmaradjon. Ha a fenti értelmezésem helyes, akkor Taylor ezt két szempontból is rendkívül fontosnak gondolja. Egyrészt azért, mert a kultúra fenntartása szükséges feltétele a nyugati, az egyéni szabadságjogokat is elismerő társadalmak fennmaradásának. Másrészt pedig azért, mert a kulturális hagyományok megőrzése és átörökítése a jelenleg élő emberek és a jövő generációk önbecsülése számára is fontos.

Az elismerés politikája az atomista-procedurális alapokra felépített liberalizmus individualizmusa helyett olyan politikát javasol, amely elősegíti a patrióta érzelmek kialakulását, és egyúttal lehetőséget teremt az egyéni identitás fenntartásához és az önbecsüléshez is elengedhetetlen kulturális integritás fenntartására. Ehhez viszont bizonyos esetekben nem elégségesek az egyenlő jogok és az állami semlegesség. Ahhoz ugyanis, hogy az egyéni szabadság, emberi jogok, autonómia alapjául szolgáló kultúrák fennmaradjanak, az államnak bizonyos esetekben támogatnia kell a kultúra fennmaradását. Taylor Herder szellemében megjegyzi, hogy a kultúrák, nyelvek, vallások fennmaradására azért is szükség van, mert az adott kultúrközösséghez tartozó egyének méltósága sérül, ha nem gyakorolhatják és nem örökíthetik tovább hagyományaikat. Az emberi méltóság nem csak akkor sérül, ha erőszakkal kényszerítenek valakire egy vallást vagy kultúrát, sőt nyelvet, hanem akkor is, ha például azért nem gyakorolhatja valaki vallási meggyőződését, mert a semleges állam nem támogatja, viszont az adott felekezethez tartozók maguk nem képesek fenntartani az egyház intézményeit. Hasonló érvek hozhatók fel amellett, hogy a nyilvános szférában is legyen lehetőség bizonyos vallási és kulturális meggyőződés kifejezésére. Például ne tiltsák a vallási szimbólumok viselését, és ne csak egy vallás ünnepei legyenek nemzeti ünnepek. Egy moszlim nő emberi méltósága sérül, ha a közintézményekben nem viselhet fejkendőt – szól az érvelés. Ugyanez vonatkozik a kulturális és nyelvi hagyományokra is.<sup>325</sup> Tehát nem elég a diszkrimináció elutasítása – aktív segítségre és az elismerés egyéb formáira is szükség van, ami Taylor szerint a semleges állam elképzelésével ellentétes.

<sup>325</sup> Taylor 1997, 132



Hogyan lehet a taylori republikánus-kommunitárius liberalizmuskritikára felépített elismerés politikájának normatív elveit átültetni a gyakorlatba úgy, hogy az alapvető emberi jogok ne szenvedjenek kárt? A nagy általánosságban megfogalmazott alapelvekből milyen politikai intézményrendszer, milyen igazságosságelmélet, milyen jogok következnek? Ezekre a kérdésekre Taylor nem ad pontos választ. Az elismerés politikájának legnagyobb hiányossága, hogy semmilyen konkrét javaslatot nem tesz az olyan társadalmi intézményekre vonatkozóan, amelyek a liberális szabadságjogok tiszteltben tartása mellett a szabad társadalmak fenntartásához szükséges patrióta érzelmeket megerősítik, és lehetővé teszik a taylori értelemben felfogott elismerés politikáját.

Az atomista-procedurális liberális állam stabilitásával kapcsolatos kritikák során Taylor arra utalt, hogy a liberális semleges állam homályban hagyja saját kulturális-erkölcsi alapjait. Taylor azt nem vitatja, hogy a modern nyugati demokráciák polgárai elismerik ezeket az értékeket. Ez Taylor szerint önmagában azonban nem elég. A modern nyugati liberális demokráciák polgárainak ezen értékei ugyanis nem a hagyományoktól való felülemelkedéssel, nem az előítélet-mentes eredeti helyzetben jöttek létre, hanem – mint ahogyan azt a *Sources*-ben Taylor kifejtette – épphogy a nyugati kulturális hagyományból nőttek ki.<sup>326</sup> Ahhoz, hogy ezek az értékek a jövőben is fennmaradjanak és hogy a liberális demokráciák polgárai hajlandók legyenek áldozatot hozni értük, folyamatosan emlékezni kell arra, hogy ezek csak a felvilágosodás örökossége, a nyugati modernitás kultúrájában számítanak általánosan elfogadottnak. Vagyis foglalkozni kell azzal a kontextussal, amelyben ezek az értékek gyökereznek – idézi fel a herderi expresszív romantika gondolatát Taylor.

Taylor az erkölcsi genealógiát azért tartja fontosnak, hogy feltárja, és ezzel megerősítse az egyéni szabadságba és autonómiába vetett hitet. Ha elfogadjuk, hogy a rawlsi igazságosság-elmélet a nyugati modern társadalmak legfontosabb értékeit tükrözi, vagyis olyan alapvetésekre épül, amelyek a modern nyugati liberális demokráciák polgárainak morális intuícióival összhangban vannak, akkor ezen

<sup>326</sup> Taylor 1995a, 26

értékek fennmaradása érdekében fel kell tárnunk forrásukat, állítja Taylor. Mint ahogyan azt a radikális felvilágosodással kapcsolatban kifejtette, az erős értékítéletek, és a közjük sorolandó morális intuíciók szilárdsága feltételezi ezen értékítéletek forrásának beható tanulmányozását.

„Ábrahám Istenének létezésében azért hisznek (vagyis azért lehetséges egyáltalán hinni benne), mert Istenről folyamatosan beszélnek – elsősorban a Biblia, de a teológusok és a vallásos irodalom is foglalkozik vele. És persze a hit lehetőségének feltétele az is, hogy beszélnek Istenhez a különböző egyházi szertartások során és az imák alkalmával. Az egyetemes emberi jogok is csak azért létezhetnek, mert folyamatosan foglalkoznak velük az emberek – a filozófusok mindenféle az emberi jogokkal kapcsolatos elméletekkel állnak elő, mások forradalmakat vívnak az emberi jogok nevében, és mindféle további formában foglalkoznak velük nap mint nap.”<sup>327</sup>

Kétséges azonban, hogy annak kimutatása, hogy modern erkölcsi meggyőződéseink a preszókratikus filozófusoktól a keresztény középkoron át a felvilágosodáson keresztül vezető szellemtörténeti fejlődés eredményei, mennyiben járulnak hozzá az egyéni szabadság és autonómia eszméinek megerősödéséhez. Könnyen lehet, hogy erkölcsi szótárunk esetlegességének felismerése elbizonytalanodáshoz és erkölcsi relativizmushoz vezet. Másrészt a szellemtörténeti feltárára nem vállalkozó liberális politikai filozófusok, köztük Rawls, nem vádolható azzal, hogy nem beszélnek eleget az emberi jogokról és szabadságról. Ezzel pedig Taylor fenti idézetének értelmében éppen az emberi jogok és szabadság megerősítését szolgálják.

A taylori normatív filozófia ellentmondásos és kidolgozatlan. Az elismerés politikájának alaposabb megértéséhez és politikai következményeinek felbecsüléséhez a Taylor által is sokszor hivatkozott példát, a québeci francia kisebbség kollektív jogainak problémáját, és a kérdéssel kapcsolatos, az elismerés politikájának szellemét tükröző taylori állásfoglalásokat kell segítségül hívnunk.

<sup>327</sup> Taylor 1989, 91

### 3.2. Az elismerés politikája Québecben

Milyen politika következik a taylori politikai filozófiából? Következik-e egyáltalán bármilyen politikai irányelv az erős értékítéletek filozófiai antropológiájára épülő liberalizmuskritikából, illetve a belőle kinövő elismerés politikájának modelljéből? Milyen is lenne a gyakorlatba átültetett elismerés politikai filozófiája? Milyen politikai következményei vannak a liberális politikai filozófiák atomista alapvetéseinek alternatívájaként felmutatott komunitárius elveknek? Hogyan lehet a liberális szabadságjogok tiszteletben tartása mellett erős patrióta érzelmeken alapuló, és egyúttal az összeegyeztethetetlen kulturális különbségeket elismerő politikai közösséget létrehozni?

Az előző fejezetben felvázolt elismerés politikája legalábbis sejteni engedi, hogy Taylor szándéka szerint az atomista-procedurális elméletekre épülő politika alternatíváját kínálja, amely alternatíva viszont a liberalizmus kerete között marad. De mivel a politikai filozófia meglehetősen általános és ellentmondásos, a politikai nézetek vizsgálata nélkül nehéz lenne megmondani, hogy pontosan milyen politikai irányelvek következnek Taylor politikai filozófiájából. A liberalizmuskritika és az elismerés politikájának absztrakt általános téziseit Taylor konkrét politikai szerepvállalása és nézetei világítják meg.

A politikai filozófia és politikai nézetek közötti párhuzam kérdésével kapcsolatban egy módszertani nehézség vetődik fel. Milyen alapon reméljük, hogy a politikai filozófia megértéséhez a politikai írásokat hívhatjuk segítségül? Jogosan tételezzük-e fel, hogy Taylor politikai állásfoglalásai összefüggnek normatív politikai filozófiai nézeteivel? Nem túlzás-e azt állítani, hogy a politikai filozófia próbája a politika?

A politikai filozófiai és politika összefüggése mellett hosszasan kellene – és lehetne – érvelni. Azon szerzők esetében, akik színvonalas politikai filozófiai művek mellett aktív politikai szerepet is vállaltak, kézenfekvő a politika és politikai filozófia összefüggésének vizsgálata. Jelen érvelés szempontjából ezt szükségtelen alaposabban megindokolnom, hiszen Charles Taylor többször oda nyilatkozott, hogy

a politika elméleti és gyakorlati kérdéseivel kapcsolatban mindig ugyanaz a cél és meggyőződés vezette.<sup>328</sup>

„Tanulmányoztuk a jelentősebb filozófusokat és szövegeket, de nem foglalkoztunk az olyan rendkívül fontos kérdésekkel, mint például a demokratikus intézményrendszer a modern bürokratikus államokban tapasztalt hanyatlása. Később Tocqueville kapcsán én megpróbáltam egyebek között erre a problémára is felhívni a figyelmet. A célom az volt, hogy a két területet összekössem, és az intellektuális hagyományt a mai problémákhoz kössem.”<sup>329</sup>

Vagyis a szerző szándéka szerint is szorosan összefüggének politikai filozófiai művei és politikai nézetei.

„Taylor szerint az elmefilozófia és erkölcsfilozófia szorosan összefügg a társadalom- és politikafilozófiával. Ez fordítva is igaz: a társadalom- és politikafilozófiára és az ezek alapján létrejött politikára hatással vannak a filozófiai elméletek. Még akkor is, ha az elméletek csak a politikai események után születettek. Az emberi viselkedés redukcionista magyarázatai embertelen politikát erősítenek.”<sup>330</sup>

Ha elfogadjuk, hogy a liberális politikai filozófiák kritikája és a liberális politika kritikája szorosan összefüggenek, akkor kézenfekvő, hogy elsősorban az egyén és közösség viszonyával kapcsolatos politikai és politikai filozófiai nézetek között keressük a párhuzamokat. Az atomista antropológiára épülő liberális politikai filozófiai kritikája és az észak-amerikai liberális semleges állam bírálata ugyanazon alapvetés két különböző kontextusban megfogalmazva. Charles Taylor politikai írásaiban a politikai filozófiához hasonlóan leginkább az a kérdés foglalkoztatja, hogyan lehetséges egyéni szabadság és kollektív kulturális jogok kibékítése a

<sup>328</sup> Redhead 2002, 3

<sup>329</sup> Taylor 1998, 104 (idézi Abbey 2000, 6)

<sup>330</sup> Kerr 2004, 87

modern államban.<sup>331</sup> Egy olyan liberalizmus, amely – az atomista-procedurális liberalizmusokhoz hasonlóan – elismeri az emberi jogokat, de egyúttal lehetővé teszi az egyén számára az identitásának megfelelő kulturális hagyományok gyakorlását, fenntartását és átörökítését.

Ebben a fejezetben összefoglalom Taylor politikai nézeteit, és rámutatok a szerző politikai filozófiája és a politikai állásfoglalásai közötti ellentmondásokra. Taylor politikai nézeteinek bemutatásához előbb azonban vázlatosan ismertetnem kell azt a politikai kontextust, amelyben Charles Taylor politikusként megnyilvánult.

<sup>331</sup> Seglow 2001, 97

### 3.2.1. Liberális multikulturalizmus és nacionalista szeparatizmus

Charles Taylort szülőhazájában, Kanadában sokáig elsősorban nem politikafilozófiai munkássága miatt ismerték. A kanadaiak többsége számára mindenekelőtt baloldali politikus volt, és nem politikafilozófus. A hetvenes és nyolcvanas években írt filozófiai műveit – beleértve a Hegel-monográfiát is – csak egy igen kis tudományos közösség olvasta.

Taylor a hatvanas évektől kezdve politizál. Oxfordi egyetemi tanulmányai alatt aktívan részt vett a Munkáspárt nukleáris fegyverkezés elleni kampányában. Több szocialista folyóirat, köztük a *New Left Review* szerkesztője.<sup>332</sup> Kanadába hazatérve sem csak a tudományos pályafutásra koncentrált. Még oxfordi diákként részt vett a kanadai Új Demokratikus Párt (New Democratic Party) megszervezésében.<sup>333</sup> A szociáldemokrata Új Demokratikus Párt egy meglehetősen sikertelen szakszervezeti mozgalom utódja. Taylor 1961-ben a párt alakuló kongresszusán küldöttként vett részt, majd alelnöknek választják. 1962 és 1968 között a párt színeiben öt parlamenti választáson képviselőjelöltként indult, de egyszer sem sikerült mandátumot szereznie. 1965-ben érte el a legjobb eredményt, de akkor is mindössze tíz százalékot kap.<sup>334</sup>

A kanadai politikát ezekben az években két kérdés határozta meg. Az egyik az állam gazdasági szerepvállalása és a társadalmi egyenlőség kérdése, a másik Québec tartomány státusza volt.<sup>335</sup> Taylor ebben a kontextusban szembesült először a politikai fragmentáció – a kulturális különbségek és a gazdasági egyenlőtlenség következtében kialakult fragmentáció – politikai jelentőségével.

Kanadában a hatvanas évek politikáját a liberálisok írták. Lester Pearson vezetésével 1963-ban megnyerték a választásokat, és (egy fél év megszakítással) egészen 1984-ig

<sup>332</sup> Redhead 2002, 5

<sup>333</sup> Smith 2002, 173

<sup>334</sup> Redhead 2002, 5

<sup>335</sup> Wardhaugh 1983, 13

kormányon maradtak. A Liberális Párt kormányzásának túlnyomó része alatt (1968 és 1984 között) Pierre Trudeau volt Kanada miniszterelnöke. Trudeau a hatvanas évek elejéig, Taylorhöz hasonlóan, szintén a szakszervezeti mozgalommal és a mozgalom romjaiból kisarjadó Új Demokratikus Párttal szimpatizált. Mégis a liberális párt jelöltjeként indult a választásokon, meghozta éppen Montréalban, ahol 1965-ben éppen Charles Taylort legyőzve szerez mandátumot.

A Trudeau-érát a baloldali liberális intézkedések jellemezték. A gazdaságpolitikában Trudeau az Igazságos Társadalom programjának meghirdetésével a második világháború utáni amerikai Demokrata Párt jóléti liberalizmusának alapelveit követte, sőt gyakran túlszárnyalta az amerikai liberális demokrata mintát. A participatív demokrácia megerősítése mellett a jóléti intézményrendszer kiszélesítése volt az elsődleges célja. Megerősítette a még Pearson miniszterelnöksége alatt bevezetett általános egészségbiztosítást. A társadalmi igazságosság baloldali programja mellett a liberális szabadságjogok érvényesítésére is törekedett. A Pearson-kormány igazságügyi minisztereként ő dekriminalizálta a homoszexualitást.

Trudeau (aki Taylorhöz hasonlóan szintén québeci angol és francia szülők gyermeke volt) kiemelt fontossággal kezelte a francia kisebbség és Québec ügyét is. A hatvanas évek közepétől ugyanis ismét napirendre került a többségében francia Québec tartomány elszakadása.

Ha Trudeau a kanadai egység politikusa volt, akkor a hatvanas évek második felében újra megerősödő francia nacionalisták vezére és egyben Trudeau legnagyobb ellenfele, René Lévesque a dualista politika képviselője.<sup>336</sup> Trudeau a szövetségi kormány megerősítésére törekedett, Lévesque alapvetően két önálló nemzet érdekszövetségének tekintette a kanadai föderációt, amelyben a szuverén Québec minden fontosabb kérdésben szuverén döntést hozhat.<sup>337</sup>

A hatvanas években René Lévesque vezetésével újjáéledt függetlenségi mozgalom általában szintén baloldali liberális értékeket képviselt. 1967-ben Lévesque kilépett a Liberális Pártból, és létrehozta a Parti Québécois-t. Az új pártnak mindössze hat évre

<sup>336</sup> Redhead 2002, 21, 30

<sup>337</sup> Driedger 1996, 105

volt szüksége, hogy a tartomány parlamentjében többségbe kerüljön.<sup>338</sup> Lévesque programjának legfontosabb eleme Québec függetlenségének megteremtése. A Parti Québécois minimum széles autonómiát akart, de valódi célja a tartomány teljes kiszakítása a Kanadai föderációból. 1980-ban és 1995-ben népszavazást kezdeményeztek Québec függetlenségéről, utóbbi alkalmával a függetlenség hívei csak hajszál híján maradtak kisebbségben.

A Parti Québécois az ún. „csendes forradalom” örököse volt. A francia többségű tartomány státusza körüli viták egészen a 17 századra, az angol-francia gyarmati háborúk idejére nyúlnak vissza.<sup>339</sup> Miután Franciaország lemondott észak-amerikai gyarmatairól, a francia lakosság brit uralom alá került. A 18. és 19. században a franciák több függetlenségi háborút vívtak. A függetlenségi mozgalom a 20. században is tovább élt, de ekkor már többnyire a békésebb politikai eszközök kerültek előtérbe. A 20. század első negyedéig Québec elszakadását főleg a vidéki és katolikus népesség támogatását élvező francia konzervatív pártok támogatták.<sup>340</sup> A harmincas években kialakult függetlenségi mozgalom, a csendes forradalom viszont nem a régimódi, hagyományos konzervatív nacionalizmus hagyományát folytatta.<sup>341</sup> Az önálló francia tartományt modern urbánus nemzetként képelték el. A québeci baloldali liberális nacionalista mozgalom a tartomány teljes függetlenségére törekedett, és Lévesque Parti Québécois-a az ő politikájuk hagyományait folytatta.<sup>342</sup> Trudeau a nacionalizmust minden formájában maradinak, reakciónak és irracionálisnak tartotta.<sup>343</sup>

„A történelem egy rövid szakaszától eltekintve az emberek jól megvoltak nemzetek nélkül. [...] A nemzetállam megjelenésének rövid korszakát ráadásul pusztító háborúk és minden korábbinál alantasabb kollektív gyűlölet jellemezte. [...] A nacionalista

<sup>338</sup> i. m. 6.

<sup>339</sup> Jacobs 1980, 7

<sup>340</sup> Laxer – Laxer 1977, 149–167

<sup>341</sup> Readhead 2002, 30–31; Clift 1980, 90–91

<sup>342</sup> Readhead 2002, 32

<sup>343</sup> i. m. 34



kormányok természetük szerint intoleránsak, diszkriminatívak, sőt totalitáriusok.”<sup>344</sup>

A québeci nemzeti szuverenitást is provinciális és idejétmúlt elképzelésnek tekintette, amelynek sikere a kanadai föderáció teljes felbomlásához vezetne. Úgy vélte, hogy a nacionalista törekvések esetleges kielégítése pedig újabb nacionalizmusok kialakulását segítené elő – ha Québec függetlenné válna, akkor könnyen lehet, hogy utána a québeci angolok vagy indiánok követelnének nemzeti önrendelkezést és szuverenitást. A sikeres nacionalizmus végeláthatatlan, és könnyen erőszakos konfliktusba torkolló lavinát indíthat el.

A Trudeau vezette liberálisok a franciáknak tett engedményekkel az elszakadás nacionalista híveinek vitorlájából a québeci akarták kifogni a szelet.<sup>345</sup> Trudeau a legfontosabb politikai, gazdasági, szociális és közigazgatási ügyeket a szövetségi kormány hatáskörében akarta tartani. Az oktatási és kulturális ügyeket azonban a tartományi politika hatáskörébe sorolta. Elképzelése szerint azonban a tartományok, így Québec is, csak bizonyos alkotmányos korlátok közt rendelkezhettek szabadon az oktatási és kulturális kérdésekben.

Az 1982-es kanadai alkotmánymódosítás a liberális individualizmus szellemben született, de jelentős engedményeket tett a francia kisebbségnek.<sup>346</sup> Az alkotmány az egységes állampolgárság és az individuális jogok elsőbbsége mellett a tartományok hatáskörébe utalta a bevándorlási és oktatási ügyek meghatározását. Lényegében azokat az ígéreteket váltotta valóra, amelyeket Trudeau már az hetvenes évek eleje óta szorgalmazott,<sup>347</sup> és az 1980-as, Québec elszakadásáról kiírt első népszavazás előestéjén, az elszakadást ellenző híres beszédében megerősített.<sup>348</sup> Trudeau alkotmánytervezete az alapvető emberi jogok fogalmára épült, de az egyéni jogok között helyet biztosított a nyelvhez és kultúrához való jognak.

<sup>344</sup> Trudeau 1968b, 169–178 (idézi Redhead 2002, 37–8)

<sup>345</sup> Breton 1986, 39

<sup>346</sup> Trudeau 1982, 23

<sup>347</sup> Redhead 2002, 58–9

<sup>348</sup> i. m. 61

„Trudeau álláspontja az volt, hogy Québec nem önálló nemzet. Trudeau egységes kanadai állampolgárságban gondolkodott, amely minden québecire is vonatkozik. A québecieket pontosan azok a jogok illették meg, mint a Kanada más tartományaiban élőket. Trudeau igazságos társadalma az egyenlő egyéni jogokra és a minden kanadai állpolgárt megillető állampolgársági jogokra épült. A québeciek nemzeti és kollektív jogait nem ismerte el.”<sup>349</sup>

A legnagyobb vitát a kétnyelvűsége vonatkozó passzusok váltották ki. Az alkotmánytervezet ugyanis kimondta, hogy Kanada kétnemzetiségű állam, és mindkét nemzethez tartozó kanadaiakat egyenlő jogok illetik meg, vagyis az angol mellett a francia minden tartományban egyaránt hivatalos nyelvnek számít. Ez a passzus megerősítette az 1969-es kanadai nyelvtörvényt, mely a franciát az angol mellett Kanada hivatalos nyelveként ismerte el. Mindezt azonban szigorúan az egyéni jogokra és értékválasztásra hivatkozva tette. Trudeau nem azért fogadta el a kétnyelvűséget, mert legitimnek tartotta volna a kultúra fenntartására vonatkozó kollektivistai igényeket, hanem mert úgy gondolta, hogy a francia kisebbség tagjait is megilleti annak joga, hogy anyanyelvüket korlátozás nélkül használják.

„[Az 1969-es nyelvtörvény] az egyén igényeire épült. Trudeau az Igazságos Társadalom programjának szellemében a kétnyelvűséget az egyéni nyelvválasztás, és nem pedig a közösség történelmi és kollektív igényeinek kielégítése végett ismerte el.”<sup>350</sup>

Mivel az anyanyelv megválasztását az egyéni jogok részének tekintette, egyúttal azt is fontosnak tartotta, hogy ez a jog megillessen nem csak a Kanadában belül kisebbségben lévő franciákat, hanem a francia többségű Québecben élő angol anyanyelvűeket is. Trudeau így foglalta össze az alkotmánymódosítás célját:

„[Az alkotmánymódosítás] a föderális és tartományi kormányok hatáskörét csökkenteti. A szövetségi és tartományi szinten egyaránt az egyéni jogok korlátozzák a kormány döntéseit. Így az alapvető

<sup>349</sup> Laforest 1995, 30

<sup>350</sup> Redhead 2002, 56

egyéni jogok és szabadságok jobban körül lesznek bástyázva.”<sup>351</sup>

A québeci nacionalistáknak ez viszont nem volt ínyére. A szeparatistáknak ugyanis nem az volt a célja, hogy Kanadában a francia és angol kultúrát egyenlőnek ismerjék el, hanem az, hogy a franciák önálló, szuverén, francia többségű politikai egységet hozhassanak létre. Nem egyenlőségre, hanem különösségük elismertetésére és kizárólag francia nyelvű politikai közösség létrehozására törekedtek.

Lévesque szerint a szuverén Québec megteremtésére elsősorban azért volt szükség, hogy „a három és fél évszázados francia identitás fennmaradjon”. És mivel „ezen francia identitás központi eleme a francia nyelv”<sup>352</sup>, mindenekelőtt a francia nyelv és kultúra fennmaradását kell biztosítani. Az elszakadás hívei úgy vélték, hogy a francia nyelvet és kultúrát pedig kizárólag a teljes önrendelkezés segítségével, egy szuverén frankofón államban lehet életben tartani.<sup>353</sup> Elsősorban gazdasági és kulturális érvekre hivatkoztak. A francia kultúra fenntartásának és a nemzeti önrendelkezés feltételeit csak úgy tartották elképzelhetőnek, ha az alapvető gazdasági kérdésekben is olyan politikai döntés születik, amely a kulturális hagyományok megerősítését szolgálja. A québeci nacionalista mozgalom egyúttal baloldali is volt: az alapvető közszolgáltatások privatizációját a francia önrendelkezés elengedhetetlen feltételének tekintette.<sup>354</sup>

Az alkotmánymódosítást, amely jelentős engedményeket tett a franciáknak, a szeparatisták hevesen elleneztek.<sup>355</sup> A québeci szeparatisták a francia kultúra fenntartására hivatkozva elutasították a trudeau-i liberális multikulturalizmust, hiszen az nem csak azt írta elő, hogy Kanada angol tartományaiban egyenlőnek ismerjék el

<sup>351</sup> Trudeau 1968a, 54 (idézi Redhead 2002, 40)

<sup>352</sup> Lévesque 1968, 14 (idézi Redhead 2002 32–33)

<sup>353</sup> A szoros gazdasági kapcsolatokat Kanadával azonban még az elszakadás hívei sem akarták megszakítani. Lévesque „szuverén szövetséget” javasolt, amely lehetővé tette volna, hogy a szuverén Québec továbbra is monetáris uniót alkosson Kanadával. Ez az együttműködés azonban határozott időre szólt volna, és a szuverén Québecnek lehetőséget hagyott volna arra, hogy bármikor önálló fizetőeszközt vezessen be, lásd Redhead 2002, 33.

<sup>354</sup> Redhead 2002, 32

<sup>355</sup> Scott 1982, 8

a francia kultúrát és hivatalos nyelvként a franciát, hanem azt is, hogy Québecben ismerjék el az angolt a franciával egyenlőnek. Ez azonban – érveltek a québeci nacionalisták – lehetetlenné tenné a francia kultúra fennmaradását. A turdeau-féle liberális multikulturalizmus ezért a francia kultúrát az állami intézmények és kollektív jogok segítségével fenntartani óhajtó québeci politikusok számára elfogadhatatlan volt.<sup>356</sup> A francia nacionalistáknak elsősorban nem a francia nyelv egész Kanadán belüli elismerése volt a fontos, hiszen Québecen kívül a francia anyanyelvűek csak néhány százaléka élt. Inkább arra törekedtek, hogy a francia többségű tartományban lehetőség legyen a francia nyelv előnyben részesítésére az angollal szemben. Ellentétben a liberálisokkal, akik mindenhol a két nyelv egyenlőségét szerették volna megvalósítani, a francia nacionalisták azt szorgalmazták, hogy Québec tartományon belül ez az egyenlőség ne érvényesülhessen. Sőt, a következetesség érdekében egészen odáig elmentek, hogy ellenezték azt is, hogy az angol többségű területeken a franciáknak jogában álljon francia nyelvű iskolába járni. Attól tartottak ugyanis, hogy a francia elismerése az angol területeken hivatkozási alapot teremtenének az anyanyelvű intézményeket követelő québeci angol kisebbség számára.<sup>357</sup> Ahogy fogalmaztak, nem multikulturalizmust, hanem interkulturalizmust<sup>358</sup> vagy multinacionalizmust szerettek volna: nem annak elismerését, hogy minden kanadai állampolgárnak jogában áll megválasztani, hogy angolul vagy franciául beszél, hanem azt, hogy az egyes tartományok meghatározhassák, hogy melyik nyelvet és melyik kultúrát részesítik előnyben. A multinacionalizmus nem az egyének, hanem a tartományi többség számára tartotta volna fenn a kultúra és a hivatalos nyelv meghatározásának jogát.<sup>359</sup>

A québeci francia nacionalisták a kulturális hagyományok és nyelv fenntartását csak úgy tartották megvalósíthatónak, ha a tartomány polgárait kötelezik rá, hogy francia nyelvű iskolába járassák gyerekeiket. A québeci nyelvtörvények története is 1969-re,

<sup>356</sup> i. m. 60

<sup>357</sup> i. m. 58

<sup>358</sup> uo.

<sup>359</sup> Johnson 1994,

az első trudeau-i kanadai nyelvtörvény bevezetésének évére nyúlik vissza. A québeci nemzetgyűlés olyan törvényt fogadott el, amely a bevándorlók gyerekeinek előírta a francia nyelvű iskolákat. Néhány évvel később, 1974-ben a szeparatisták megerősödése idején a Robert Bourassa vezette Québeci Liberális Párt törvényben mondta ki, hogy Québec hivatalos nyelve a francia.<sup>360</sup> Az úgynevezett 22-es törvény azonban egyúttal biztosította, hogy az a québeci angol kisebbség tagjai gyakorlatilag bárhol használhassák anyanyelvüket.<sup>361</sup> A nyelvtörvényt az angol kisebbség és a québeci nacionalisták egyaránt bírálták. Az angol anyanyelvű kisebbség nyelvi jogainak korlátozását kifogásolta (a törvény értelmében ugyanis csak az a gyerek járhatott angol iskolába, aki már eleve jól beszélt angolul), a Lévesque vezette nacionalisták szerint viszont a 22-es törvény nem lépett fel kellő határozottsággal a francia nyelv védelmében.

A liberális tartományi kormányt a Parti Québécois váltotta. Lévesque, választási ígéretéhez híven a korábinál is szigorúbb nyelvtörvényt hozott.<sup>362</sup> Az 1976-os 101-es törvény értelmében kizárólag a francia lett Québec hivatalos nyelve. Az angolt – néhány kivételtől eltekintve – száműzték a hivatalos intézményekből, sőt a magánvállalatok irodáiból is. A törvény előírta, hogy amennyiben a magánvállalkozások működését nem veszélyezteti a francia használata, akkor kötelező a cégen belüli ügyeket is franciául intézni.<sup>363</sup> Nagy felháborodást váltott ki a törvény azon cikkelye is, amely kimondta, hogy a cégtáblákon kizárólag francia nyelvű felirat szerepelhet.

A rendelkezéssel kapcsolatban számos elítélő legfelsőbb bírósági határozat született, melyek eredményeképp módosítani kellett a törvény vonatkozó paragrafusait.<sup>364</sup> Az angol feliratokat először az üzleteken belül engedélyezték, majd amikor ez a megkülönböztetés sem állta ki az alkotmányosság próbáját, az újra hatalomra kerülő

<sup>360</sup> Waddell 1986, 87

<sup>361</sup> Scott 1982, 57

<sup>362</sup> Coleman 1984, 205

<sup>363</sup> Scott 1982, 58

<sup>364</sup> Dickinson – Young 2003, 355

québeci liberálisok törvényt hoztak róla, hogy angol cégtáblák is lehetnek a boltok ajtaja felett, feltéve, hogy franciául kétszer akkora betűkkel olvasható a felirat.<sup>365</sup>

Lévesque nyelvtörvényének egy másik sokat vitatott cikkelye értelmében a bevándorlók, a québeci francia szülők és a Kanada angol többségű tartományaiból áttelepült szülők gyermekeinek is kötelező volt francia nyelvű iskolába járni. Így gyakorlatilag kizárólag azok a gyerekek járhattak volna angol nyelvű iskolába, akiknek a szülei szintén québeci angol nyelvű iskolába jártak annak idején. A francia kultúra és nyelv megőrzésének kollektív célja érdekében a francia nacionalisták az egyéni szabadság bizonyos korlátozását is elfogadhatónak tartották. A Legfelsőbb Bíróság döntéseinek következtében ezen a téren is engedményekre volt szükség. A törvényt úgy módosították, hogy azon szülők gyermekei is járhassanak angol nyelvű iskolába, akik nem Québecben, hanem Kanada más tartományaiban tanultak angol intézményben. A legfelsőbb bíróság azt azonban soha nem vonta kétségbe, hogy a francia nyelv védelmében bizonyos korlátozásokra szükség van. Rendre elutasította azokat a beadványokat, amelyek azt követelték, hogy a francia többséghez tartozó szülők gyermekei is beiratkozhatnak angol nyelvű iskolába.

<sup>365</sup> Scott 1982, 58

### 3.2.2. Taylor, a liberális nacionalista

Taylor korai, a hatvanas-hetvenes keletkezett írásai elsősorban a québeci francia szeparatizmus és a társadalmi igazságosság kérdésével foglalkoznak.<sup>366</sup> Taylor mindkét kérdést elsősorban a kanadai politika sajátos viszonylatában tárgyalja. A két kérdéskör első kifejtése és összefoglalása az 1970-ben megjelent *The Pattern of Politics* című kötetben összegyűjtött írásokban olvasható. A könyv széles körben ismert volt, sőt a hetvenes években a baloldali nacionalista kánon egyik legfontosabb elemének tekintették.<sup>367</sup> Az írásokban kevés olyan új gondolat található, amely ne számított volna közhelynek kanadai baloldalon.<sup>368</sup> A megközelítés azonban szokatlan volt. Taylor ugyanis a liberális piacgazdaság problémáit és a québeci szeparatizmus megerősödését már ezekben a korai írásokban is egy általános modernitáskritika kontextusába ágyazta – a felvilágosodás és instrumentális racionalizmus<sup>369</sup>, illetve a szekularizáció<sup>370</sup> egyenes következményeként értékelte.<sup>371</sup>

Taylor nem értett egyet a francia nacionalistákkal, sőt oxfordi tanári állását azért adta fel, hogy Kanadába hazatérve az elszakadás ellenzőjeként aktívan részt vegyen a népszavazási kampányban Lévesque ellen. De a Trudeau által képviselt liberális individualizmus politikáját sem tudta elfogadni. Taylor és az Új Demokratikus Párt

<sup>366</sup> Vannak, akik az általam megkülönböztetett két téma mellett kiemelik az Egyesült Államokkal kapcsolatos írások fontosságát (lásd Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 91). Kétségtelen, hogy Taylor sokat ír az amerikai társadalomról. Meggyőződésem szerint azonban ezek az általában amerikaellenes gondolatok a társadalmi igazságosság vagy a kulturális különbségek politikafilozófiai szempontból is releváns témáikhoz csatlakoznak, ezért nem szükséges az Egyesült Államok társadalmával kapcsolatos érveket önállóan tárgyalni.

<sup>367</sup> Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 91

<sup>368</sup> i. m. 97

<sup>369</sup> Taylor 1970b, 63

<sup>370</sup> Taylor 1970c, 101–2

<sup>371</sup> Természetesen nem azt állítom, hogy maga a megközelítés egyedi – Taylor maga is sokszor hivatkozik Horkheimer és Adorno modernitáskritikájára. A kanadai liberális demokrácia problémáit mindenesetre Taylor kapcsolta egy általánosabb modernitáskritikához.

egyszerre kritizálta a Trudeau vezette kollektív kulturális jogok elismerését ellenző liberális pártot, és a francia nyelvű Québec tartomány elszakadását szorgalmazó nacionalistákat. Taylor így foglalta össze harmadik utas nézeteit:

„A québecieknek két rendkívül leegyszerűsítő lehetőség közül kell választania. A Lévesque és Trudeau által felkínált radikális megoldások felszámolják az évszázados francia Kanada hagyományait. Lévesque a kanadai dimenzióknak vetne véget, Trudeau pedig a francia nyelvű kanadai állampolgárokat individuumnak tekinti, és nem veszi figyelembe, hogy ők egyúttal a kollektív *nation canadienne-française* tagjai is.”<sup>372</sup>

Taylor Trudeaut és a liberálisokat tartotta felelősnek a québeci szeparatisták megerősödéséért és a föderáció meggyengüléséért. Trudeau retorikája Taylor szerint „filozófiai szempontból remek, de politikai értelemben naiv és katasztrofális”.<sup>373</sup> Taylor elsősorban azokat a liberális elveket tartotta elhibázottnak, amelyek az 1982-es alkotmánymódosításban is megjelentek. Trudeau politikáját a liberalizmuskritikából már ismert elvek alapján bírálja. A trudeau-i liberális politikát a rawlsi-dworkini procedurális filozófiai liberalizmus gyakorlati megvalósításának tekinti,<sup>374</sup> amely az államot az egyéni autonómia és érdekek megvalósításának eszközeként tartja. Sőt, néha ennél súlyosabb vádakkal is illeti a liberális kétnyelvűség intézményrendszerét. Azzal ugyanis, hogy a trudeau-i alkotmánymódosítás lényegében azt a célt szolgálta, hogy Kanada polgárai egységes és homogén identitással rendelkezzenek.<sup>375</sup> A mindenkinek azonos nyelvi jogokat garantáló liberális multikulturalizmus megfosztja a franciákat az elismeréstől.<sup>376</sup>

Trudeau és a liberális kormány legsúlyosabb hibája Taylor szerint az volt, hogy a francia és angol nyelv egyenlő elismerésével megtagadta Québecről a különleges

<sup>372</sup> Taylor 1970d, 33–34

<sup>373</sup> Redhead 2002, 22

<sup>374</sup> Taylor 1993b, 174; Taylor 1997, 135, 142

<sup>375</sup> Taylor 1993c, 100

<sup>376</sup> Taylor 1993b, 162



státusz lehetőségét. A liberálisok szándéka szerint az angol mellett a francia nyelv és kultúra egyenlő elismerése annak beismerését jelentette, hogy a kultúra és nyelv fontos az egyén számára. Egyúttal azt is biztosította, hogy az állam – úgy a szövetségi állam, mint az egyes tartományok – mindkét kultúrát egyenlőnek ismerik el, és ezzel az egyénekre bizzák annak megítélését, hogy mely kulturális hagyományokat óhajtják követni és ezzel fenntartani. Olyan multikulturális engedmények voltak ezek a frankofón kisebbségnek, amelyek összességében az individuális autonómiát és egyéni jogok érvényesítését erősítették a kulturális és nyelvi különbségek fontosságának elismerésével. Taylor olvasatában ez azonban csak olaj volt a szeparatista tűzre: a québeci franciákat megerősítette azon sötét gyanújukban (mely gyanút természetesen az elszakadást zászlajukra tűző politikusok is szítottak), hogy a kanadai föderációban nincs lehetőség a francia nyelv és kultúra megőrzéséhez szükséges különleges intézkedések elfogadtatására.

Bár René Lévesque-t nagyra tartotta, Taylor a politikai kérdésekben vele még kevésbé értett egyet, mint a liberálisokkal.<sup>377</sup> Furcsa módon a politikában inkább Trudeau-hoz állt közel: ő is ellenezte Québec elszakadását. A politikai nézetek alapjául szolgáló elképzelések tekintetében viszont inkább Lévesque álláspontját osztotta: a kulturális- és nyelvi jogokat nem kizárólag a liberálisok számára fontos egyéni autonómia szempontjából tartotta lényegesnek.

Taylor két okból kifolyólag sem támogatta a québeci függetlenségi mozgalmat. Egy teljesen szuveréné váló Québec szerinte nem lett volna alkalmas a szociáldemokrata jóléti intézményrendszer fenntartására. Mint arra korábban utaltam, a taylori politikai filozófia egyik súlyos hiányossága, hogy a szerző pont azokkal a nehézségekkel nem foglalkozik, amelyek egy politikai filozófus és egy gyakorló politikus számára egyaránt fontosak: a disztributív igazságosság normatív filozófiai elveivel.<sup>378</sup> Az

<sup>377</sup> Beiner 1997, 159

<sup>378</sup> Taylor a disztributív igazsággal kapcsolatos normatívnak szánt néhány megjegyzése filozófiai szempontból nehezen értékelhető. Egyáltalán nem világos az sem, hogy a taylori igazságos elosztás mennyiben különbözne a rawlsi igazságosságelmétől. Taylor egy helyütt kijelenti, hogy erkölcsi intuíciónkból az következik, hogy a jobb képességűek és a gazdagabbak többet adóznak, mint a kevésbé rátermettek és a szegények (Taylor 1985k, 305). Bár komoly következtetést nem lehet

újraelosztásra csak a politikai írásokban tér ki. Taylor a *The Pattern of Politics*ban John Kenneth Galbraith szociáldemokrata közgazdászra hivatkozik a kapitalizmuskritika kifejtésekor. Egyrészt arra mutat rá, hogy a kapitalista piacgazdaság monopóliumokat teremt: a versenytársak kiszorításával a piaci versenyt is felszámoló nagyvállalatok egyre nagyobb hatalomra tesznek szert. Másrészt azért bírálja a piacgazdaságot, mert a pusztán a profitmaximalizálásra törekvő vállalatok felesleges termékek tömkelegét állítják elő, miközben – állami szerepvállalás híján – az igazán fontos társadalmi feladatokra (oktatás, jóléti intézmények, környezetvédelem) nincs elég pénz.<sup>379</sup>

Taylor szerint a fogyasztói társadalom egyenes következménye az elidegenedés. A fogyasztás és a materiális javak fontosságának erősödésével csökken a közügyek iránti elkötelezettség.<sup>380</sup> A társadalmi egyenlőtlenség és elidegenedtség csökkentése Taylor szerint csak úgy lehetséges, ha a főleg amerikai kézben lévő nagyvállalatok hatalmát az állami szerepvállalás növelésével ellensúlyozzák. A gazdasági függetlenség és egalitárius újraelosztás érdekében Taylor gazdasági patriotizmust sürget. A *The Pattern of Politics* baloldali gazdaságpolitikát szorgalmaz: a termelés nagyfokú központi irányítását, az újraelosztás növelését, a szociális intézményrendszer megerősítését és a külföldi befektetések korlátozását.<sup>381</sup> Ehhez azonban Taylor szerint nem szükséges, hogy Québec kiszakadjon a föderációból.

Taylor nem csak gazdaságpolitikai megfontolásból helytelenítette a teljes függetlenséget. Nem értett egyet azzal a nacionalista törekvéssel sem, hogy a politikai határok egybeessenek a kultúra határaival. Az egyik Mark Redheadnek adott interjúban így vélekedett a kérdésről:

„A függetlenség uniformizált társadalmat teremt, hiszen csak úgy

---

levonni néhány megjegyzésből, de a fentiek fényében úgy tűnik, hogy Taylor nem kifogásolhatja a rawlsi szellemű elosztást.

<sup>379</sup> Taylor 1970a, 28

<sup>380</sup> i. m. 28

<sup>381</sup> Taylor a korai írásokban néha egyenesen idejétmúltnak nevezi a magántulajdonra épülő társadalmakat (Taylor 1985k, 306).

érhet célt, ha felszámolja a Québecre jellemző komplex identitást”<sup>382</sup>

Taylor már a hatvanas-hetvenes években született írásokban is a két, általa szélsőségesnek ítélt álláspont között próbált középutas megoldást találni.<sup>383</sup> Olyan megoldást, amely egyszerre biztosítja a québeci franciák autonómiaigényét és az egységes kanadai föderáció trudeau-i elképzelését. Bár mindkét oldal szerette volna úgy beállítani, hogy a két megközelítés kibékíthetetlen ellentétben áll egymással, Taylor úgy vélte, hogy lehet kompromisszumot találni. Mindkét oldal félelmeit indokolatlanul eltúloztának ítélte.<sup>384</sup> Nem gondolta, hogy Trudeau a francia kanadaiak teljes asszimilációjára törekedne, és azt sem fogadta el, hogy a széles körű autonómia előkészítené Québec teljes elszakadását. Épp ellenkezőleg. A gazdaságpolitikai és társadalmi kérdésekben szociáldemokrata, sőt szocialista<sup>385</sup> Új Demokratikus Párt és Taylor a széles körű kulturális autonómia híve volt. Taylor és pártja tehát egyaránt fontosnak tartotta a kanadai egység fenntartását és a francia kisebbség kulturális és nyelvi hagyományainak megőrzését. Azt remélték, hogy a kollektív kulturális jogok segíthetnek Kanada egybentartásában, és meggátolhatják Québec elszakadását. Ha kielégítik a frankofón kisebbség autonómiaigényét – bizakodtak az új demokraták – akkor nem lesz miért teljes önállóságot követelniük, és a kanadai föderáció nem bomlik fel.<sup>386</sup>

Ehhez viszont nem elég a francia kisebbség egyenlőségének elismerése, mint ahogyan azt Trudeau miniszterelnöksége alatt a liberálisok megvalósították. Ennél Taylor szerint sokkal nagyobb engedményekre, a francia kisebbség igényeinek lényegesen jelentősebb elismerésére van szükség. Szélesebb körű kulturális jogokkal, amelyek esetenként akár az egyéni jogoknál is előbbre valók, meg lehet akadályozni Québec elszakadását – remélték a középutasnak számító Új Demokrata Párt tagjai. Charles Taylor politikai nézeteinek megértése a francia nyelvtörvénnyel kapcsolatos

<sup>382</sup> Readhead 2002, 22–23

<sup>383</sup> Taylor 1993d, 55

<sup>384</sup> Taylor 1970d, 135

<sup>385</sup> Taylor 1970e, 14; Taylor 1970d, 143

<sup>386</sup> Taylor 1970d, 128

bizarr politikai játszmák ismerte nélkül aligha lehetséges. Taylor, hasonlóan Lévesque-hez, amellett foglalt állást, hogy a francia nacionalisták nyelvtörvényre vonatkozó igényeit még azon az áron is ki lehet elégíteni, ha így az egyéni szabadság sérül valamelyest.<sup>387</sup>

Az 1987-es választásokon a Progresszív Konzervatívok legyőzték Trudeau liberálisait. A választási sikert részben annak köszönheték, hogy Québec státuszának rendezését ígérték. A kormány beiktatása után néhány hónappal megszületett Meech Lake-i egyezmény az 1982-es trudeau-i alkotmánymódosítás kiegészítéseként Kanadát kétnemzetiségű államként, Québecet pedig önálló társadalomként ismerte el,<sup>388</sup> és a többi tartományhoz képest különleges státuszt biztosított számára a kanadai föderáción belül.<sup>389</sup>

Taylor nagy áttörésként értékelte az egyezményt, de elismerte, hogy a dokumentumnak elsősorban szimbolikus jelentősége volt. Québec de facto ugyanis a gyakorlatban már szuverén státusszal rendelkezett, és a tartományi nyelvtörvények biztosították a francia nacionalisták törekvéseit.

„Ami hiányzott, az annak elismerése volt, hogy Québec különleges státusza a kanadai föderáció lényegi eleme.”<sup>390</sup>

A Meech Lake-i egyezményt nem ratifikálták, mert a kanadai angolszász többségű tartományok nem szavazták meg. Az egyezmény kudarcát Taylor úgy értékelte, hogy a kanadai angolok nem hajlandók elismerni a francia tartomány különleges státuszát,<sup>391</sup> és ragaszkodtak az atomista procedurális liberalizmuson alapuló egységes Kanadához, amelyben az egyéni jogok elsődlegesek a kollektív kulturális törekvésekkel szemben.<sup>392</sup>

<sup>387</sup> Redhead 2002, 67–68

<sup>388</sup> i. m. 64–5

<sup>389</sup> Cairns 1992, 118

<sup>390</sup> Taylor 1993b, 170

<sup>391</sup> uo.

<sup>392</sup> Redhead 2002, 68–69

Taylor 1990-ben a Kanadai Alkotmány Jövője Bizottság számára írt javaslatában<sup>393</sup> foglalja össze véleményét a kanadai föderációról és Québec státuszáról. A javaslat egyszerre ismeri el a québeci nacionalisták alapvetését és az egységes Kanada liberális elképzelését, megerősítve ezzel a már a hatvanas években kialakított középutas álláspontot. A Meech Lake-i egyezmény szellemében Québec önálló társadalomként történő elismerését sürgeti.<sup>394</sup> De egyúttal hangsúlyozza azt is, hogy az önálló társadalmi státusz nem egyenlő a teljes függetlenséggel.

„Gazdasági értelemben Québecnek nyitnia kell ahhoz, hogy a huszadik század végén jómódú társadalom lehessen.”<sup>395</sup>

A taylori javaslat értelmében Québecnek széles körű autonómiát kell biztosítani, de a gazdasági és külügyek továbbra is föderális hatáskörbe tartoznának. Québec így számos olyan kérdésben dönthetne, amelyek a többi kanadai tartomány esetében a szövetségi kormányzat hatáskörébe tartozik.<sup>396</sup> Az aszimmetrikus státusz lehetőséget biztosítana a francia kultúra és nyelv megőrzésére. Utalt arra is, hogy a québeci angol kisebbség nyelvi jogait tiszteletbe kell tartani, de nem határozta meg, hogy ezt milyen konkrét törvényekkel kívánja biztosítani.<sup>397</sup>

Taylor elképzelése végül nem vált valóra. A bizottság által készített charlottetowni egyezmény elfogadásáról kiírt népszavazás 1992-ben elbukott. Québec különleges státuszának elismerésére megint nem kerül sor.<sup>398</sup> Taylor a kudarc kapcsán megint úgy nyilatkozik, hogy az elismerés megtagadása részben szimbolikus jelentőségű: azt jelzi, hogy a kanadai föderáció többségben lévő angol anyanyelvű polgárai továbbra sem fogadják el a francia kisebbség nyelvének és kultúrájának fenntartásához vált kollektív jogokat.

<sup>393</sup> Taylor 1993e, 140–154

<sup>394</sup> i. m. 141

<sup>395</sup> uo.

<sup>396</sup> i. m. 149

<sup>397</sup> i. m. 152

<sup>398</sup> Redhead 2002, 74

Hogyan viszonyul Taylor politikai programja az elismerés filozófiájához? A Québec státuszával és a kollektív nyelvi jogokkal kapcsolatos taylori javaslatok mennyiben felelnek meg az elismerés politikájának normatív elveivel? Liberálisnak vagy illiberálisnak tekinthetők-e a kollektív jogok fogalma, és a Taylor által is szorgalmazott nyelvtörvény, amely a Québec tartományban kisebbségben lévő angolokat és a többségi franciákat egyaránt korlátozta volna?

Az anyanyelv használatának jogát nem szokás az alapvető emberi jogok közé sorolni. Minden állam elvárja állampolgáraitól, hogy a közintézményekben a hivatalosan elismert nyelvet vagy nyelvek egyikét használja. Szólnak normatív érvek amellett, hogy a nemzeti kisebbségek tagjait megilleti annak joga, hogy anyanyelvű oktatásban részesüljön, és hogy az állami intézményekben anyanyelvét használhassa. Meggyőző érvek szólnak amellett, hogy egy többnemzetiségű államban, ahol egy vagy több, jelentős népességű történelmi kisebbség él, az adott kisebbség nyelvét ismerjék el hivatalos nyelvként. A kanadai liberálisok ezt meg is tették: Trudeau alkotmánymódosításának központi eleme a francia nyelv elismerése volt.

Taylor és québeci szeparatisták szerint azonban mindez nem elég. A francia kultúra fenntartásához többre van szükség a francia nyelv hivatalossá tételénél. Taylor is egyfajta nyelvi pozitív diszkriminációt tartana helyénvalónak. Filozófiai antropológiájának legfontosabb állítása az volt, hogy az egyén erkölcsi keretrendszere egy közösséghez kapcsolódik. Az elismerés politikája kapcsán azt igyekezett bizonyítani, hogy ez a közösség, amely az egyéni identitás szempontjából alapvető fontosságú, és amely közösséghez való tartozás megszűnésével az egyéni önbecsülés is kárt szenvedne, a québeci franciák számára elsősorban a nyelvi közösség. A herderi romantikus nyelvfelfogás értelmében Taylor szerint az identitás szempontjából kiemelt jelentőségű a nyelvi közösség, vagyis a nemzet.<sup>399</sup>

Mindebből az következik, hogy a québeci franciák számára nagyon fontos ennek a nyelvi közösségnek a fenntartása. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha biztosítjuk a francia nyelvi hagyományok fennmaradását. A liberálisok által javasolt kétnyelvű Kanada elve ezt nem biztosítja. A francia nyelv túlélésének szükséges, de nem

<sup>399</sup> Taylor 1993d, 49

elégséges feltétele, hogy az állam jogi szempontból az angollal egyenlő státusúnak ismerje el. A kanadai franciák kis közösségét 350 milliós angol anyanyelű, Taylor szerint kulturális értelemben nagyjából egységesnek tekinthető amerikaiak és kanadaiak veszik körül. A Taylor korai írásaiból sütő antiamerikanizmus arra figyelmeztet, hogy a mindent elárasztó az amerikai kulturális javak ellehetetlenítik a kis kultúrák hagyományait. Az angolszász kulturális hegemonia mellett gazdasági szempontok is nehezítik a francia nyelv fennmaradását: egy québeci francia szülő, ha gyermeke számára a könnyebb érvényesülést szeretné lehetővé tenni, akkor érdekében áll francia helyett angol iskolába íratni őt. A két nyelv egyenlő jogi elismerése Taylor szerint ezért a francia kisebbséggel szembeni elismerés megvonásával egyenértékű.

„Az elismerés azt jelenti, hogy mások elfogadják identitásunkat. Ez nem azonos azzal, hogy állampolgári szempontból egyenlőnek tekintenek: a jogok és jogosultságok elismerése ugyanis együtt járhat az identitás el nem ismerésével. Mászóval attól, hogy elismerik, hogy az állampolgári jogok megilletnek minket, azt, ami identitásunk szempontjából fontos, még nem feltétlenül ismerik el, sőt akár meg is tagadhatják a nyilvános szférában.”<sup>400</sup>

Taylor arra utal, hogy a francia kanadaiak identitása szempontjából elengedhetetlen lenne annak elismerése, hogy jogukban áll az identitásuk alapjául szolgáló kulturális közeg megőrzése érdekében bizonyos különleges jogosítványokra. És, mint azt Az elismerés politikájában kifejtette, „az elismerés megvonása az elnyomás egy formája lehet”.<sup>401</sup> Amiből az következik, hogy

„a tisztességesnek és különbségvagnak szánt társadalom nemcsak embertelen (mert elnyomja az identitást), hanem bonyolult és tudatlan módon maga is diszkriminatív.”<sup>402</sup>

<sup>400</sup> Taylor 1993f, 190

<sup>401</sup> Taylor 1997, 131

<sup>402</sup> i. m. 135

A kulturális és gazdasági túlsúly miatt ezért tehát nem elég a francia nyelv egyenlő státuszának elismerése. A francia még akkor is kihalásra van ítélve, ha a québeci polgárok szabadon választhatják meg, hogy melyik hivatalos nyelvet használják és milyen nyelvű iskolába írássák gyerekeiket. A különböző nyelvtörvények azt voltak hivatottak szolgálni, hogy biztosítsák a francia nyelv fennmaradását – akár azon az áron is, hogy ezzel a québeciek szabad választását korlátozzák. A francia többségét és az angol anyanyelvű kisebbségét egyaránt.

Mindez azonban Taylor szerint nem ellentétes a liberális alapelvekkel, egyebek között az egyenlő emberi méltóság elvével. Sőt, a kollektív kulturális jogok segítségével biztosított elismerés a liberalizmus egy módosított, kiszélesített változatának tekinthető. Egy olyan liberalizmusnak, amely az atomista-procedurális alapokra épülő, kulturális kérdésekben színvak, az identitás fontosságát fel nem ismerő, semleges államot szorgalmazó liberalizmusnál jobb válaszokat kínál a többnyelvű és többkultúrájú országok problémáira. A kultúra integritásának elismerése, és az ehhez szükséges kollektív jogok Taylor szerint csak azt nem ismerik el, hogy az állampolgárokat minden tekintetben egyenlő bánásmód illeti meg. Identitásuk és kultúrájuk integritása<sup>403</sup> érdekében arra van szükség, hogy bizonyos kérdésekben korlátozni kell az egyenlőséget és az egyéni szabadságot.

„A liberalizmusnak ez a modellje mérlegeli az egyenlő elbánás bizonyos formáit a kultúra fennmaradásával szemben, és néha a második mellett dönt. A nem procedurális liberalizmus ilyen modelljei jó élet fogalmán alapulnak, és ezekben az ítéletekben fontos helyet tölt be a kultúra integritása.”<sup>404</sup>

Fontos megjegyezni, hogy Taylor szerint a kulturális integritás fenntartása elsősorban nem csak a jelenlegi generációk miatt fontos. Nem csak arról van szó ugyanis, hogy a jelenleg élő francia anyanyelvűek elismeréséhez elengedhetetlen a francia nyelv és szokások megőrzése. Ezt talán az angol és francia egyenlő jogi

<sup>403</sup> Taylor nem határozza meg, hogy pontosan mit ért a „kultúra integritása” alatt, ezért úgy veszem, hogy a francia szokások, és elsősorban a nyelv megőrzésére gondol.

<sup>404</sup> i. m. 145



státusza, vagyis a trudeau-i alkotmánymódosítás atomista-procedurális liberalizmusa is biztosíthatná. Taylor és a québeci szeparatista nacionalisták is abból indulnak ki, hogy a francia kultúra fenntartása és áthagyományozása a következő generáció számára olyan fontos cél, amelynek akár a jelenleg élő egyének szabadságát is alá lehet rendelni.

Kétséges, hogy az egyenlő elbánás ilyen korlátozása összhangban van-e Taylor politikai filozófiai elveivel. Azt ugyanis Taylor minden művében kiemeli, hogy nem gondolja, hogy az egyén ne revidálhatná azt a kulturális szótárat, amelyet egy kultúrközösséggel folytatott diskurzus során sajátított el. Annak a lehetőségét sem zárta ki, hogy erkölcsi keretrendszerünket egy az eredetitől teljesen különbözőre cseréljük. Az elismerés politikájának gyakorlati, Québec kapcsán kifejtett formája azonban nem egyeztethető össze az elismerés filozófiájának politikai filozófiai alapelveivel. A Taylor által is üdvözölt nyelvtörvények ugyanis éppen annak lehetőségét számolják fel, hogy az egyén az öröklött kulturális szótárból kilépjen. Annak megítélésére nem vállalkozhatom, hogy beszélhetünk-e egyáltalán egységes québeci frankofón identitásról, és ha igen, akkor ennek a kollektív identitásnak tényleg a sarokpontja-e a francia nyelv, mint ahogyan azt a nacionalisták és a kulturális identásra vonatkozó nacionalista nézetek alapvetéseit elfogadó Taylor is állítja. De ha elfogadjuk, hogy a québeci franciák számára „a francia nyelv kollektív erőforrás, amelyet az egyének szeretnének használni és megőrizni, mint ahogyan a tiszta levegőt és a zöld növényzetet”<sup>405</sup> amely jogok biztosítása tromfolja az egyéni jogokat, és amely a generációk közötti igazságosság<sup>406</sup> szempontjából is megőrzendő, akkor el kellene vetnünk az erkölcsi keretrendszerek módosítására illetve elvetésére vonatkozó taylori filozófiát.

<sup>405</sup> Taylor 1993b, 176

<sup>406</sup> Taylor ugyan nem említi az elvet, de a kultúra áthagyományozásával kapcsolatos kötelezettségét tekinthetjük a generációk közötti igazságosság nevében megfogalmazott követelménynek. Sajnos Taylor érvelése a kultúra áthagyományozásával kapcsolatban rendkívül vázlatos, és még csak említést sem tesz a jelenlegi és a következő generációk közötti méltányossággal kapcsolatban felvetődő problémákról.

Az elismerés politikája – legalábbis a Taylor által felvázolt québeci nyelvtörvények – ellentétesek az identitás kialakítására vonatkozó „szabad dialógus” taylori elméletével. Ha a jelenlegi és jövőbeni frankofón kisebbség elismerése érdekében a francia kisebbség (és természetesen a francia kisebbségen belüli angol kisebbség) ma élő tagjaitól megtagadják annak lehetőségét, hogy lemondjanak kulturális hagyományaikról, anyanyelvükről, kultúrájuk integritásáról, akkor nem beszélhetünk szabad dialógusról. Az elismerés politikájában éppen arra hívta fel a figyelmet, hogy súlyos szenvedést okoz, és ezért elfogadhatatlan, ha valakinek nincs lehetősége az identitás szempontjából lényeges kulturális dialógusra. Nyilvánvaló, hogy ez a normatív érv nem csak a Kanadán belüli francia kisebbségre vonatkozik, hanem a francia kisebbség tagjaira, és a québeci angolokra is. Ha ugyanis a frankofón québeciek identitása szempontjából elengedhetetlen az egyedül a francia nyelv védelmével biztosítható a kultúra fenntartására vonatkozó kollektív jog és cél, akkor milyen alapon tagadható meg a tartomány területén élő angol anyanyelvű és az indián kisebbségektől? A nyelvtörvények ugyanis nem csak a francia anyanyelvűek számára teszik kötelezővé a nyelv fenntartását, hanem minden Québecben élő kisebbség számára. Miért nem illeti meg az angol anyanyelvűket ugyanaz a kollektív jog, amely a francia többségnek jár? Ha a kultúrához és nyelvhez való jog valóban alapfeltétele az önbecsülésnek és elismerésnek, akkor milyen alapon tagadható meg az angoloktól és indiánoktól? Ha őket kényszeríteni lehet bizonyos kulturális javak tiszteletben tartására és megőrzésére, és a szabad dialógus elengedhetetlen feltétele az identitás elismerésének, akkor nem csak az egyenlő bánásmód, hanem az egyenlő méltóság elve is sérül a szabad identitásválasztás jogának megtagadásával. Ha nem az egyének joga megválasztani, hogy melyik nyelvi közösséghez szeretnének tartozni, akkor a közösségek szubsztantív felfogását kellene elfogadnunk. Ezt azonban Taylor filozófiai írásaiban nem fogadta el.<sup>407</sup> Az elismerés politikájában kiemelte azt is, hogy az egyenlő méltóság elvét feltétlennek tekinti. Az elismerés

<sup>407</sup> Néha, főleg a kanadai politikával kapcsolatos megnyilatkozásaiból viszont úgy tűnik, mintha mégis elfogadná, hogy az identitás nem a személyekhez, hanem kultúrákhoz kapcsolódik. Az egyéni jogok szintén liberalizmus alapelveiről nyilatkozva például azt állítja, hogy azok „csak Québec identitásának feladása árán lennének megvalósíthatók a tartományban”. (Redhead 2002, 68)

politikájának Québecben alkalmazott, a szabad identitásválasztást korlátozó, és a francia nyelv megőrzését az egyéni preferenciák ellenében is megvalósítandó célját előíró receptje viszont sérti az egyenlő méltóság elvét.

Taylor a nyelvi közösséghez tartozást, a kultúrához és anyanyelvhez való jogot egy a atomista-procedurális modelleknél szélesebb értelemben felfogott liberalizmus részének tekinti.<sup>408</sup> Egy olyan kiterjesztett, a „színvak” liberalizmusoknál érzékenyebb liberalizmusnak, amely viszont minden fontosabb liberális alapevet elfogad. Ha a kultúrához és anyanyelv fenntartásához való jogot alapjognak tekintjük, akkor viszont azt az egyenlő emberi méltóság elve alapján mindenkire ki kell terjeszti. Máskülönben ugyanolyan elnyomó és homogenizáló, az elismerést nem biztosító intézményrendszert kapunk, mint amilyen Kanadában a francia egyenlő elismerése előtt uralkodott. Hiszen normatív szempontból nem fér hozzá kétség, hogy a Québecben belül kisebbségben lévő angol anyanyelvűek is érvelhetnek azzal, amivel a Kanadában kisebbségben lévő québeciek: az identitás és önbecsülés fontosságával. Arról nem is beszélve, hogy a Taylor által is szorgalmazott nyelvtörvények a francia szülőktől is megtagadták annak lehetőségét, hogy gyermekeiket ne francia iskolába írassák – és ez sem egyeztethető össze az identitás szabad dialógusban történő kialakítására vonatkozó taylori nézetekkel.

Természetesen nem gondolom, hogy a nyelvi jogok a liberális jogfelfogás legfontosabb elemei. A nyelvi jogokkal kapcsolatos állásfoglalás azért fontos, mert Taylor épp a nyelvet jelenti az identitás szempontjából legfontosabb kulturális alkotóelemnek. Az érvelés logikájából pedig az következik, hogy egy olyan kulturális közegben, ahol az identitást nem a nyelvi, hanem például a vallási nézetek határozzák meg, ott a vallási szokások integritásának fenntartása lesz a legfontosabb cél. Olyan cél, amelynek az egyéni szabadságot is alá lehet rendelni. És ebben a kontextusban már sokkal komolyabb politikai következményei lehetnek a kulturális integritás fenntartására vonatkozó komunitárius javaslatoknak. Olyan következményei, amelyeket maga Taylor sem fogad el: a Rushdie-eset kapcsán

<sup>408</sup> i. m. 145

legalábbis az egyéni szabadságjogok elsőbbsége mellett állt ki a vallási integritásra vonatkozó érvekkel szemben.

Taylor Québeckel kapcsolatos javaslatai kapcsán felvetődik az a kérdés is, hogy miért tartja kívánatosnak a kanadai föderáció fennmaradását. Hiszen mindazok a nehézségek, amelyek a québeci francia kisebbség elismerésével kapcsolatosak, könnyen orvosolhatók lennének egy önálló frankofón államban. Miért kell erőltetni az egyben maradást, ha Taylor egyúttal önálló társadalomnak is tekinti a frankofón Québecet? A független Québec ellen Taylor két érvet hoz fel.

Egyrészt a kulturális sokszínűség fontosságát hangsúlyozza: azt, hogy a különböző kultúrák egy politikai közösségen belüli együttélése fontos érték.<sup>409</sup> Az identitás nemzeti nyelv általi meghatározottságából az következhetne, hogy Taylor a nemzeti önrendelkezés híve. Kétségtől eltekintve egyetért a nacionalisták bizonyos érveivel, de ez nem jelenti, hogy Taylor a hagyományos, önálló nemzetállam létrehozására törekvő nacionalizmust elfogadja. Nem gondolja ugyanis, hogy a nemzeti kultúra kizárólag önálló nemzeti politikai közösségben virágozhat. A hatvanas években újjáéledő québeci nacionalizmust elsősorban az értelmiségi elit által gerjesztett folyamatnak tekinti, melynek célja a frankofón értelmiség gazdasági és politikai törekvéseinek megkönnyítése.<sup>410</sup> Taylor azonban hozzáteszi, hogy a québeci franciák nemzeti öntudatra ébredése nem pusztán az opportunisták értelmiség mesterkedésének eredménye. A nacionalisták nem csak egyenlő gazdasági lehetőségeket, vagyis nem csak instrumentális előnyöket, hanem identitásuk elismerését szeretnék.<sup>411</sup> Taylor szerint ehhez viszont elég a széles körű autonómia: „Taylor nacionalista, de nem ragaszkodik a nemzeti szuverenitáshoz”<sup>412</sup> A kanadai angolszász liberálisok és a szeparatista québeci frankofónok álláspontját ezért ítéli szélsőségesnek és politikai szempontból elfogadhatatlannak.

<sup>409</sup> Taylor 1993f, 199; Redhead 2002, 23

<sup>410</sup> Taylor 1993g, 18

<sup>411</sup> Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 110

<sup>412</sup> i. m. 109

De hogyan élhet együtt közös politikai testben két különböző kultúra, ha elfogadjuk a taylori állítást, amely szerint a kanadai francia és angol kulturális identitás lényegileg különbözik? Taylor a francia és angol tartományok politikai szövetségét gazdasági szempontok alapján tartja elengedhetetlennek. A kanadai föderációra azért van szükség, hogy az amerikai individualizmussal szemben a kanadai jóléti állam intézményei fenntarthatók legyenek.<sup>413</sup>

„A kanadai angolok és franciák között egyetértés uralkodik a fontos dolgok tekintetében. Még a politikai kultúra értékeivel – az egyenlőséggel, a megkülönböztetés, a törvények uralma, a képviseleti demokrácia alapelveivel, a jóléti intézményekkel, az erőszakkal, a fegyverviseléssel és egyebekkel – kapcsolatban is széles konszenzus alakult ki.”<sup>414</sup>

Taylor elismeri, hogy a decentralizált kanadai föderáció életképes lehet még úgy is, hogy „nem rendelkezünk, és nem is tudunk kialakítani közös nemzeti identitást”<sup>415</sup>. Ez azonban ellentétes a liberalizmuskritika egyik fontos pontjával.<sup>416</sup> Taylor liberalizmuskritikájában egyebek között azt kifogásolta, hogy az atomista-instrumentális modellek a társadalmat a homo oeconomicus, a pusztán önérdékkövető egyének prudens, ám a társulás sajátos, szubsztantív erőnyeit nélkülöző együttműködése. A társadalom ilyen felfogását irreálisztikusnak nyilvánította: a pusztán instrumentális értékeket megfogalmazó semleges állam képtelen a hosszú távú fennmaradásra, a szabadság megvédelmezésére. A kanadai föderáció egybentartására vonatkozó érvekben azonban éppen a bírált atomista-procedurális felfogás alapvetését használja fel, amikor a két kultúra instrumentális politikai szövetségére mint a kanadai föderáció politikai alapértékére hivatkozik. A kanadai föderációra vonatkozó taylori elemzések értelmében mégiscsak lehetséges, hogy két, összeegyeztethetetlen szubsztantív jóra vonatkozó nézetekkel rendelkező

<sup>413</sup> Taylor 1993b, 159-160; Taylor 1993f, 199; Redhead 2002, 49, 70–1

<sup>414</sup> Taylor 1993b, 155–156

<sup>415</sup> Taylor 1993c, 100

<sup>416</sup> Digeser 1995, 75

kulturális közösség politikai kérdésekben egyetértésre jusson, és stabil jogállamot működtessen. Olyan jogállamot, amelynek célja elsősorban instrumentális, és amely cél egyúttal önértékké is teszi a politikai együttműködést – pontosan abban az értelemben, ahogyan ezt Rawls is kifejtette.

Bármilyen tetszetősnek is tűnt az identitáspolitikák egyes követeléseinek beemelése a normatív liberális politikai filozófiába, a gyakorlati következmények tekintetében az elismerés politikája értelmében kiterjesztett „kollektivista liberalizmus”<sup>417</sup> ellentmondásba kerül a liberális alapelvekkel, amelyeket viszont Taylor sérthetetlennek ismer el. A taylori, a atomista-procedurális alapok helyett a kollektív kulturális identitás fogalmára felépített liberális elképzelés ellentmondásos.

Taylor az elismerés politikája értelmében módosított liberalizmusfelfogását a liberális multikulturalizmussal állítja szembe. A multikulturalizmus, amelyet Kanadában Trudeau liberálisai képviseltek, az atomista-procedurális politikai filozófia normatív alapelveiből indul ki, elismeri ugyan a kulturális különbségeket, minden állampolgár számára egyenlő jogokat biztosít. Az egyenlő jogok színvak politikája Taylor szerint homogenizál: azt feltételezi ugyanis, hogy egy állam polgárai kizárólag azonos módon kötődhetnek a politikai közösséghez. A kulturális és identitásbeli különbségek ilyen felfogása Taylor szerint „kényszerzubbonykényt”<sup>418</sup> funkcionál: nem teszi lehetővé, hogy a politikai közösség tagjai más-más okokból és más-más módon érezzék magukat a közösség tagjának. A Taylor által javasolt „mély sokszínűség” politikája éppen azt hivatott biztosítani, hogy a különböző kulturális csoportok tagjai különböző módon és okokból lehessenek egy politikai közösség polgárai.

Az elismerés politikája, illetve a mély sokszínűség politikája filozófiai szempontból zavaros és kidolgozatlan. A vád, amely szerint a liberális politikai filozófiákra épülő világnézeti szempontból semleges állam nem teszi lehetővé a politikai közösséggel történő különböző azonosulást, ebben az általános formában megalapozatlan. A liberális szerződéselméletek célja éppen az volt – mint azt a késői Rawls példáján

<sup>417</sup> Redhead 2002, 68

<sup>418</sup> Taylor 1993b, 183

szemléltetni igyekeztem –, hogy a jó életről alkotott különböző nézeteket elfogadó egyének közötti politikai együttműködés alapelveit megalkossa. Ezért alaptalanok az arra vonatkozó komunitárius kritikák, hogy a liberális szerződéselméletek a szubsztantív életcélokat – köztük a kulturális azonosság fenntartását és átörökítését – nem tartják kellőképpen fontosnak. A szerződéselméletek célja éppen az, hogy a lehető legszélesebb teret hagyják a jó élet megvalósítására.<sup>419</sup>

Kétségtelen azonban, hogy a liberális szerződéselméletekben a jó élet megvalósítására vonatkozó lehetőségek – de nem a szabadság – korlátozott. Normatív és pragmatikus szempontból csak akkor képzelhető el a jóra vonatkozó nézetek tekintetében plurális társadalom, ha az egyenlő emberi méltóság eszméjéből indulunk ki (amely elvet Taylor is elfogad). A liberális szerződéselméletek nem tartalmaznak garanciákat arra, hogy minden egyes életforma – legyen az hagyományos egy vallási, kulturális vagy nemzeti közösség életformája – fennmarad. Az egyenlő méltóság és a pluralizmus alapelveiből kiinduló szerződéselméletek esetében előfordulhat, hogy bizonyos jóra vonatkozó szubsztantív nézetek szerinti életvitelre nem lesz lehetőség a jól berendezett társadalomban.<sup>420</sup> Ez azonban nem jelent különösebb nehézséget a rawlsi elmélet számára, hiszen ő nem a jóra vonatkozó nézetekkel szembeni, hanem az egyénnel szembeni méltányosság elméletét akarja kidolgozni. Magyarán ha a jól szervezett társadalom tagjai elfordulnak valamely életformától, és így egy erkölcsi keretrendszer elhal, akkor az ellen nem kell, sőt nem szabad tenni. Azért, mert valaki nagyon szeretne tekézni, másokat nem lehet tekézésre kényszeríteni. Márpedig a taylori filozófiában a nyelv sokkal fontosabb, mint a tekézés: ezért az végképp elfogadhatatlan, hogy a nyelvhasználat kérdésében kényszert alkalmazzunk. A szubsztantív jóra vonatkozó nézeteknek - kulturális, vallási és egyéb hagyományoknak – csak annyiban van értékük, amennyiben azokat az egyének elfogadják. Ha nem akarják fenntartani és a következő generációk számára átadni a hagyományokat, akkor az adott

<sup>419</sup> Kymlicka 1991, 48

<sup>420</sup> Rawls 1999f, 285; Tomasi 1991, 536

hagyományok kihalásával ugyan veszteség ér egyeseket, de ez mégsem lehet erkölcsi szempontból elfogadható alap mások kényszerítésére.

Mindez nem jelenti, hogy a liberálisok számára ne lennének fontosak a szubsztantív jóra vonatkozó nézetek és a mások elismerésének vágya.<sup>421</sup> Az önbecsülést Rawls is fontosnak tartja, és elismeri, hogy szükséges hozzá mások elismerése és kellenek hozzá bizonyos társadalmi intézmények is.<sup>422</sup> A kultúra integritása is legitim cél lehet a liberális társadalomban, de megőrzésének feladatát az egyénekre bízzák. Egy az egyenlő méltóságot elfogadó, és a források korlátozottságát tekintetbe vevő normatív elméletben ugyanis csak azon a szabadság potenciális korlátozásával lehetne valamilyen céltani elvet, például a kultúra megőrzésére vonatkozó komunitárius elvet megvalósítani.<sup>423</sup>

A liberális szerződéselméletek, és a szerződéselméleti elvekkel összhangban lévő liberális multikulturalizmus, amit Kanadában Trudeau képviselt, ezen a ponton nyilvánvalóan ellentétes az elismerés politikájával és a mély sokszínűség elméletével. Bár Taylor politikai filozófiájában többször nyomatékosította az ellenkezőjét, politikai írásaiból az derül ki, hogy az identitás fenntartásához és átörökítéséhez elengedhetetlenül fontos anyanyelvi kultúra megőrzéséhez mégiscsak korlátozni lehet, sőt esetenként korlátozni kell az egyenlő méltóság elvét. Annak érdekében, hogy a színvak liberalizmuson belül fennmaradni nem képes nyelvi és kulturális hagyományok ne haljanak ki, az adott kultúra tagjait (és az adott területen élő más kultúrájú kisebbséget is) kényszeríteni lehet a kulturális szokások követésére. A québeci nyelvtörvénnyel kapcsolatos taylori álláspont ezt jelenti: a tartomány területén élő angol kisebbség és francia többség tagjai számára egyaránt előírható, hogy a francia nyelven érintkezzenek, és hogy francia nyelvű iskolába írássák gyerekeiket. Nem kétséges, hogy egy állammal szemben nem várható el, hogy minden a területén élő kisebbség tagjai számára egyenlő nyelvi jogokat biztosítson – ennek elsősorban technikai és anyagai akadályai vannak. De ha

<sup>421</sup> Rawls 1997, 498

<sup>422</sup> i. m. 514

<sup>423</sup> i. m. 257, 294



elfogadjuk, hogy az anyanyelv elvesztése az identitás és önbecsülés szempontjából rendkívüli károkat okoz, akkor az anyanyelvhasználat jogát nem csak a Kanadán belül kisebbségben lévő franciáknak, de a Québec tartományban kisebbségben lévő angoloknak is garantálni kellene. És természetesen nem lehetne megtagadni a francia többségű tartomány angol kisebbségén belül élő egyéb – például őshonos indián – kisebbségektől sem. Ha nem így járnánk el, akkor – legalábbis ami a francia kisebbségen belüli további kisebbségeket illeti – visszajutnánk a kulturális különbségek tekintetében a Taylor által bírált színvak liberalizmusnál is érzékletlenebb elméletekhez.<sup>424</sup>

A nemzeti-etnikai identitás taylori „elismerése”, vagyis az elismerés politikája aligha különbözik a *cuius regio, eius religio* elvétől. Ha az anyanyelv valóban az egyéni identitás és a kulturális integritás záróköve, akkor az alkalmazott elismerés politikája sokkal inkább veszélyezteti mindkettőt, mint a világnézeti szempontból semleges liberális állam. Ha a színvak liberalizmus „kényszerzubbonyként” belekényszeríti az egyéneket bizonyos kulturális szerepekre, akkor a taylori mély sokszínűség és elismerés politikája egy sokkal szorosabbra húzott kényszerzubbony, hiszen jogi úton fosztja meg a québeci francia többség és az angol kisebbség tagjait attól, hogy szabadon alakíthassák és hagyományozhassák át kultúrájukat.<sup>425</sup> Taylor éppen a nyelvi-kulturális identitással szembeni érzékletlenség miatt bírálta a színvak atomista-procedurális liberalizmusokat, az általa javasolt elmélet azonban sokkal inkább elősegítik (akár jogi eszközökkel is) a homogenizációt.<sup>426</sup> A komunitárius multikulturalizmus nem a sokszínűséget és pluralizmust szolgálja.<sup>427</sup>

Kétségtelen, hogy a kulturális hagyományok fenntartását az egyéni döntésekre bízó liberális individualizmus alapján nincs rá garancia, hogy a kulturális hagyományok fennmaradnak: ha nincs elég szabad individuum, aki fent akarja tartani, akkor a kultúra kihal. A liberális szerződéselméletek lehetséges – ám korántsem

<sup>424</sup> Ingram 1995, 144

<sup>425</sup> Phillips 1993, 183

<sup>426</sup> Barry 2001, 65; Baumesiter 2000, 147

<sup>427</sup> Mandle 2000, 287, Mulhall – Swift 1992, 202–205

szükségszerű – következménye a kulturális homogenizáció és a kultúra kihalása. A taylori elismerés politikája viszont azt hivatott szolgálni, hogy egy kultúra ne halhasson ki érdeklődés hiányában. A gyakorlatban erre azonban csak akkor van lehetőség, ha az egyének döntését korlátozzák – ami viszont egyrészt az egyenlő emberi méltóság, másrészt az identitás kialakításához szükséges szabad dialógus elvével is ellentétes. Amit Taylor Québec kapcsán a kultúra fennmaradásának fontosságáról, és az ehhez szükséges intézményekről mond, az valóban nem egyeztethető össze sem a normatív liberális igazságosságelméletekkel, sem pedig a liberális politika alapelveivel.<sup>428</sup> Sőt, a taylori alapvetésekkel is ellentétes, hiszen azt is állítja, hogy a Québec számára a kulturális hagyományok fenntartása mellett a liberális szabadságjogok is fontosak. Mi a teendő, ha szembe kerül egymással az ősi kultúra fenntartásának igénye és a hagyományoktól inkább szabadulni vágyó egyének érdeke? Taylor néhány írásában azt sugallja, hogy ilyenkor a kultúra fennmaradása előbbre való az egyéni preferenciáknál.<sup>429</sup> Ez azonban ellentétes a sokszínűség elvével, amely pedig szintén fontos eleme a taylori elismerés politikájának. Ha a nyelv valóban az identitás konstitutív eleme, és elvesztésével az egyén súlyos veszteséget szenvedne, akkor hogyan kényszerítheti Taylor a québeci angol anyanyelvűeket, hogy lemondjanak a bizonyára számukra is „tisztá levegőként” funkcionáló anyanyelvről annak érdekében, hogy a francia többség nyelvi hagyományai fennmaradjanak? Hiszen leszögezi, hogy az általa javasolt „szubsztantív liberalizmus” nem akarja a közös, kollektív jót nem támogatók életcéljait és átfogó nézeteit ellehetetleníteni.<sup>430</sup> Vagyis olyan intézményrendszert szeretne, amely lehetővé teszi a francia többség kollektív céljainak megvalósítását, és egyúttal biztosítja a liberális szabadságjogokat is.<sup>431</sup> Ezzel a homályosan megfogalmazott, normatív filozófiai alapelvvel a kanadai kontextusban felvázolt politikai alkalmazása azonban ellentétes.

<sup>428</sup> Carens 1995b, 73

<sup>429</sup> Taylor 1993b, 175; Taylor 1997

<sup>430</sup> Taylor 1993b, 176

<sup>431</sup> Ajzenstat 1995, 123

## Összegzés és következtetések

Disszertációmban arra a következtetésre jutottam, hogy Taylor liberalizmuskritikája a liberális igazságosságelméletek félreértésen alapul. Az atomista és procedurális alapvetéseket elutasító taylори antropológiára felépített elismerés elmélete filozófiai szempontból kidolgozatlan, és politikai alkalmazása ellentétes a taylори normatív filozófiai elvekkel.

A taylори politikai filozófiával kapcsolatos összefoglaló ítéletet Cornel West ragadta meg a legjobban. Úgy fogalmazott, hogy Taylor hisz a liberális individualizmus alapértékeiben, viszont mégsem liberális.<sup>432</sup> Politikai filozófiai műveiben és politikusként ennek a paradoxonnak a feloldására tesz kísérletet. Amennyiben dolgozatom következtetései helyesek, a paradoxon feloldására tett kísérlet minden szempontból sikertelen.

A taylори elismerés politikája alapján létrehozható, a szerző szándékai szerint a mély sokszínűséget lehetővé tevő multinacionális politikai intézményrendszer leginkább az ottomán millet-rendszer modern változatának tekinthető.<sup>433</sup> Olyan politikai közösségnek, amelyeken belül az egyes kultúrákat széles körű autonómia jellemzi. Az egyenlőség az állam által elismert kultúrák szintjén valósul meg, az egyének azonban alárendeltek saját közösségüknek. Bizonyára vannak – a kommunárius irányzaton belül is – olyan filozófusok és politikusok, akik üdvözlőnék a millet-rendszer újjáéledését. Taylor azonban hangsúlyozza, hogy az elismerés politikáját a liberális jogok alapjára kívánja felhúzni. Ebben azonban – ha érvelésem helyes –, kudarcot vall. A „kollektív liberalizmus” nem csak szemantikai értelemben oximoron: a taylори politika összeegyeztethetelen az egyén szabadságára vonatkozó minden liberális felfogással. A politikai gyakorlatban az egyéni jogok nem békíthetők ki a taylори kollektív kulturális jogokkal. Politikai megnyilvánulásaiban Taylor is elismeri, hogy néha választanunk kell a kultúra integritása és az egyenlő

<sup>432</sup> West 1989, 872

<sup>433</sup> Kymlicka 1995, 156–158

egyéni jogok között. Taylor „kommunitárius liberalizmusa”<sup>434</sup> így a liberális egyenlő méltóság és szabadság elvét feláldozza a kultúra fennmaradásának oltárán. Az elismerés politikájának filozófiája és a mély sokszínűség politikája között áthidalhatatlan szakadék húzódik.

A liberalizmuskritika cáfolatakor és az elismerés politikájának ellentmondásainak bemutatásakor utaltam arra is, hogy a liberális normatív elméletek lehetővé teszik a legfontosabb taylori célok megvalósítását.

A részletesebben is tárgyalt rawlsi igazságosságelmélet komolyan veszi, hogy az egyének társas lények, akik szubsztantív életcéljaikat csak közösségekben valósíthatják meg. Kétségtelen, hogy a liberális elméletek abból indulnak ki, hogy az egyén megválaszthatja a jó életre vonatkozó nézeteit. De Taylor sem állította, hogy az egyén ne kritizálhatná és módosíthatná, vagy akár ne vethetné el teljes egészében a közösségtől megöröklött nézeteket. Politikai írásaiból mégis az következik, hogy az identitás szempontjából általa döntő fontosságúnak tartott nyelvi és kulturális közösség fenntartása érdekében az egyén választása korlátozható. Ha ezt elfogadjuk, akkor az identitás dialogikus kialakítására vonatkozó taylori elvárás sérül. A liberális elméletek éppen azzal ismerik el az identitás fontosságát, hogy az egyén számára lehetőséget teremtenek a szubsztantív életcélok megválasztására. A rawlsi elméletben az egyén önbecsülésének és elismerésének alapja éppen az, hogy ő maga fejezheti ki identitását azáltal, hogy lefesti saját szubsztantív céljait.<sup>435</sup>

Ha a dolgozatomban kifejtett Rawls-interpretáció és az elismerés politikájának értelmezése helytálló, akkor a taylori célok politikai célokat a liberális szerződéselméletek alapján lehetséges megvalósítani.<sup>436</sup> A kései Rawls politikai liberalizmusa éppen azokat a célokat hivatott szolgálni, amelyeket Taylor kommunikatív szociáldemokráciája: a világnézeti szempontból sokszínű társadalmakban a minél nagyobb gazdasági egyenlőség megvalósítása mellett a modern nyugati kultúrák alapértékeivel összhangban lévő, különböző szubsztantív

<sup>434</sup> Redhead 2002, 3; Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 113; Delanty 1998, 38; Ackerman 1990, 29

<sup>435</sup> Rawls 1997, 479

<sup>436</sup> Buchanan 1989, 822

életcélok megvalósításának és elismerésének lehetővé tételét.<sup>437</sup> Sőt, Rawls azt is elfogadja, hogy a plurális liberális politikai közösség tagjainak módjában áll nem nyilvános átfogó szubsztantív nézeteik, életformájuk, jóra vonatkozó meggyőződéseik átörökítésére.<sup>438</sup>

A kulturális különbségek elismerése, sőt a hagyományok támogatása tehát önmagában nem ellentétes a liberális elvekkel – sem a kései Rawls szellemével, sem pedig a komunitárius elemeket felhasználó liberális normatív alapvetésével.<sup>439</sup> Feltéve, hogy a kollektív javak – vallási, nyelvi, kulturális hagyományok – fenntartása nem ellentétes az egyének szándékaival. A kollektív jogok és kulturális jogok liberális elméletei szerint ugyanis abban az esetben, ha az egyének nem óhajtják fenntartani saját kulturális hagyományaikat, akkor erre senki sem kényszerítheti őket.<sup>440</sup>

A politikai liberalizmus célja nagyon hasonló ahhoz, amit Taylor saját, a liberalizmuskritikán alapuló elmélete céljának mondott. A politikai liberalizmus értelmében felfogott rawlsi liberális szerződéselmélet ugyanis arra törekszik, hogy a jóról alkotott különböző és inkompatibilis elképzeléssel rendelkező egyén között politikai megállapodás születhessen, és ezzel szilárd és szabad társulás jöjjön létre.<sup>441</sup> A célok hasonlósága ellenére a módszer viszont szöges ellentétben áll Taylor filozófiai antropológiájával és morális ontológiájával. A politikai liberalizmus ugyanis nem csak vallási, de erkölcsfilozófiai kérdésekben sem foglal állást, illetve csak annyiban foglalkozik egyáltalán ezekkel a kérdésekkel, amennyiben ez segít a világnézeti szempontból rendkívül plurális társadalom szilárd alapelveinek lefektetésében.<sup>442</sup>

A semleges állam nem csak a szubsztantív jóra vonatkozó célok megvalósítását teszi lehetővé, de egyúttal azt is biztosítja, hogy az összeegyeztethetetlen átfogó

<sup>437</sup> Gutmann 1985, 313

<sup>438</sup> Rawls 1999f, 279

<sup>439</sup> lásd Will Kymlicka 1990; Will Kymlicka 1991; Kymlicka 1995; Kymlicka 2001; Raz 1986

<sup>440</sup> Kymlicka 1991, 164

<sup>441</sup> Rawls 1993, xviii

<sup>442</sup> i. m. xxviii

doktrínákkal rendelkező egyének stabil politikai szövetséget hozzanak létre. Olyan államot, amely fenntartása önmagában vett célnak is tekinthető – pontosan abban az értelemben, mint ahogyan Taylor ezt a kanadai föderáció egybentartására vonatkozó érveiben kifejtette.

Noha nem tartom szükségesnek, hogy a taylori liberalizmuskritika eszmetörténeti vonatkozásait részletesen feltárjam, fontosnak tartom megjegyezni, hogy az elmélet nyilvánvalóan a hegeli hagyományhoz kötődik. Ami a filozófiai módszert és a liberalizmus filozófiai kritikáját illeti, Taylor sokszor hivatkozik Hegel Kant-kritikájára. A liberális politika kritikája, az atomista individualizmussal, az elidegenedett és fragmentált modern társadalmakkal, a nagy vagyoni különbségeket lehetővé tevő és a szabadságot is veszélyeztető kapitalizmussal és fogyasztói társadalommal kapcsolatos nézetek a hatvanas évek baloldali eszméiből nőttek ki, és így közvetve, de szintén Hegelig nyúlnak vissza. A taylori elismerés politikája értelmezhető a modern nyugati társadalmakkal kapcsolatos marxista kritika továbbfejlesztett, az identitáspolitikák alapvetéseivel beoltott „vulgármarxista”<sup>443</sup> változatának.<sup>444</sup> Taylor már a hatvanas években is a fogyasztói társadalmat és a materializmust tette felelőssé az elidegenedésért és a közügyek iránti elkötelezettség csökkenésért.<sup>445</sup> A nyolcvanas évek végétől ezt a korai elméletet egészíti ki az elismerés politikájával. Ahogyan Amy Gutmann, Taylor egyik kritikusa fogalmazott: a marxista individualizmuskritikát felváltotta a hegelianus kritika.<sup>446</sup>

<sup>443</sup> Rosa 1996, 439

<sup>444</sup> Bickerton – Brooks – Gagnon 2006, 116

<sup>445</sup> Taylor 1970b, 57–64

<sup>446</sup> Gutman 1985, 308

## **Idézett irodalom**

Abbey, Ruth (szerk.) 2004: *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press

Abbey, Ruth 2000: *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press

Ackerman, Bruce 1990: Neutralities. In: Douglass –Mara –Richardson (szerk.) 1990, 29–43.

Ajzenstat, Janet 1995: Decline of Procedural Liberalism. In: Carens, Joseph H. (szerk.) 1995, 120–136.

Avineri, Shlomo – De-Shalit, Avner (szerk.). 1992. *Comunitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press

Avnon, D. – De-Shalit, A. (szerk.)1999: *Liberalism and its Practice*, London: Routledge

Barry, Brian 2001: Culture and Equality. *An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press

Baumeister, Andrea T. 2000: *Liberalism and the Politics of Difference*. Edinburgh: Edinburgh University Press

Beiner, Ronald 1997: *Philosophy in a Time of Lost Spirit. Essays on Contemporary Theory*. Toronto: University of Toronto Press

Bell, Daniel 1993: *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Clarendon Press

Bellamy, Richard – Hollis, Martin (szerk.) 1999: *Pluralism and Liberal Neutrality*. London: Frank Cass

Benhabib, Seyla 1998: Democracy and Identity. In Search of a Civic Polity. *Philosophy and Social Criticism*, 24, No. 3., 85–100.

Berlin, Isaiah 1994: Introduction. In: Tully – Weinstock (szerk.) 1994, 1–4.

Berlin, Isaiah 1997: The Counter-Enlightenment. In: *The Proper Study of Mankind*. Chato & Windus: London

- Bickerton, James – Brooks, Stephen – Gagnon, Alain G. 2006: *The Political Philosophy of Six Influential Canadians*. Montreal & Kingston: McGill-Queens' University Press
- Birnbaum, Pierre – Strong, Tracy B. 1996: From Multiculturalism to Nationalism. *Political Theory*, Vol. 24, No. 1., (1996 február), 33–45.
- Breton, Raymond 1986: Multiculturalism and Canadian Nation-Building. In: Cairns –Williams (szerk) 1986, 27–66.
- Brubaker, Rogers – Cooper, Frederick 2000: Beyond "Identity". *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1., 2000. február, 1–47.
- Buchanan, Allen E. 1989: Assessing the Communitarian Critique of Liberalism. *Ethics*, Vol. 99, No. 4. (1989 július) 852–882.
- Calhoun, Craig 1991: Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of Self. *Sociological Theory*, Vol. 9, no. 2, 1991 ősz, 232–263.
- Cairns, Alan – Williams, Cynthia (szerk) 1986: *The Politics of Gender, Ethnicity and Language in Canada*. Toronto: University of Toronto Press
- Cairns, Alan 1992: *Charter versus Federalism. The Dilemmas of Constitutional Reform*. McGill-Queens' University Press
- Carens, Joseph H. (szerk.) 1995a: *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press. 1995. 120-136.
- Carens, Joseph H. 1995b: *Immigration, Political Community, and the Transformation of Identity*. In: Carens, Joseph H. (szerk.) 1995a, 20–81.
- Carens, Joseph H. 2000: *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press
- Challenger, Douglas F. 1994: *Durkheim through the lens of Aristotle. Durkheimian, Postmodernist, and communitarian responses to the Enlightenment*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers
- Christodoulidis, Emiliós A. (szerk.) 1998: *Communitarianism and Citizenship*. Brookfield: Ashgate



- Cladis, Mark S. 1992: *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford: Stanford University Press
- Clift, Dominique 1980: *Quebec Nationalism in Crisis*. Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press
- Coleman, William D. 1984: *The Independence Movement in Quebec 1945-1980*. Toronto: University of Toronto Press
- Crowder, Gerorge 1999: From Value Pluralism to Liberalism. In: Bellamy, Richard – Hollis, Martin (szerk.) 1999, 2–18.
- Daly, Markate (szerk.) 1994: *Communitarians. A New Public Ethics*. Belmont: Wadsworth
- Dickinson, John – Young, Brian 2003: *A Short History of Quebec*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press
- Delanty, Gerard 1998: Reinventing Community and Citizenship in the Global Era: A Critique of the Communitarian Concept of Community. In: Christodoulidis 1998, 33–54.
- Digester, Peter 1995: *Our Politics, Our Selves? Liberalism, Identity and Harm*. Princeton: Princeton University Press
- Driedger, Leo 1996: *Multi-Ethnic Canada. Identities and Inequalities*. Toronto: Oxford University Press
- Douglass Bruce R. –Mara. Gerald M. –Richardson. Henry S. (szerk.) 1990: *Liberalism and the Good*. London: Routledge
- Dunn, John 1993: Pursuing the Personal by Way of the Communal. *Times Higher Education Supplement*. 1993. január 22.
- Etzioni, Amitai 1995: *Rights and the Common Good*. New York: St. Martin's Press
- Frazer, Nancy – Lacey, Nicola 1993: *The Politics of Community. A feminist critique of the liberal-communitarian debate*. Toronto: University of Toronto Press
- Frazer, Elizabeth 1999: *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press

- Galston, William 1991: *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press
- Galston, William 2002: *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gray, John 2000: *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press
- Gutmann, Amy 1985: Communitarian Critics of Liberalism. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3., 1985 nyár, 308–322.
- Gutting, Gary 1999: *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai kiadó
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983: *A jogfilozófia alapvonalai* Akadémiai Kiadó: Budapest
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) 2002: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest: Századvég
- Ingram, David 1995: *Reason, History, and Politics. The Communitarian Grounds of Legitimation in the Modern Age*. New York: State University of New York Press
- Jacobs, Jane 1980: *The Question of Separatism*. New York: Random House
- Johnson, William 1994: *A Canadian Myth: Quebec, Between Canada and the Illusion of Utopia*. Toronto: Robert Davies Publishing
- Kant, Immanuel 1997: Az örök békéről. In: *Történetfilozófiai írások*, Budapest: Ictus, 255–334.
- Kaufman, Alexander. 1997. Hegel and the Ontological Critique of Liberalism. *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 4. (1997 december) 807–817.
- Kautz, Steven 1995: *Liberalism and Community*. Ithaca: Cornell University Press
- Kerr, Fergus 2004: The Self and the Good. Taylor's moral ontology. In: Abbey (szerk.) 2004, 84–104.
- Köpeczi Béla (szerk.) 1972: *Az egzisztencializmus*. Budapest: Gondolat

- Kymlicka, Will 1990: *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*. Oxford: Oxford University Press
- Kymlicka, Will 1991: *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press
- Kymlicka, Will 1995: *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press
- Kymlicka, Will 2001: *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. New York: Oxford University Press
- Laforest, Guy 1994: Philosophy in a Multinational Federation. In: Tully – Weinstock (szerk.) 1994, 194–209.
- Laforest, Guy 1995: *Trudeau and the End of a Canadian Dream*. Montréal: McGill-Queen's University Press
- Laxer, James – Laxer, Thomas 1977: *The Liberal Idea of Canada. Pierre Trudeau and the Question of Canada's Survival*. Toronto: James Lorimer & Company Publishers
- Lévesque, René 1968: *An Option for Québec*. Toronto: MacClelland and Stewart
- Levy, Neil 2000: Charles Taylor on Overcoming Incommensurability. *Philosophy & Social Criticism*, vol 26. no. 5, 47–61
- Mandle, Jon 2000: *What's Left of Liberalism? An Interpretation and Defense of Justice as Fairness*. Lanham: Lexington Books
- Mill, John Stuart 1970: *Haszonelvűség*. Budapest: Magyar Helikon
- Mulhall, Stephen – Swift, Adam 1992: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell
- Neal, Patrick 1997: *Liberalism and Its Discontents*. New York: New York University Press
- Phillips, Derek L. 1993: *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton: Princeton University Press
- Pogonyi Szabolcs 2003: Erkölcs és identitás. *Világosság*, 2003/5–6, 163–166.
- Pogonyi Szabolcs 2007: Az alkotmány mint kollektív jó. *Kézirat, megjelenés alatt*.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press

- Rawls, John 1997: *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris
- Rawls, John 1999a: *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Rawls, John 1999b: The Priority of Right and the Ideas of the Good. In: Rawls 1999a, 449–472.
- Rawls, John 1999c: Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: Rawls 1999a, 388–414.
- Rawls, John 1999d: Justice as Fairness. In: Rawls 1999a, 47–72.
- Rawls, John 1999e: Kantian Constructivism in Moral Theory. In: Rawls 1999a, 303–358.
- Rawls, John 1999f: Fairness to Goodness. In: Rawls 1999a, 267–285.
- Rawls, John 1999g: The Independence of Moral Theory. In: Rawls 1999a, 286–302.
- Rawls, John 2001: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Raz, Joseph 1986: *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon University Press
- Redhead, Mark 2002: *Charles Taylor. Thinking and Living Deep Diversity*. Boston: Rowman & Littlefield
- Resnick, Philip 1997: *Twenty-First Century Democracy*. Montréal: McGill–Queen’s University Press
- Riggs, A. R. – Velk, Tom (szerk.) 1982: *Federalism in Peril*. Vancouver: The Fraser Institute
- Rosa, Harmut 1996: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt: Campus
- Rosenblum, Nancy L. 1987: *Another Liberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Sandel, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Schwarzenbach, Sibyl A. 1991. Rawls, Hegel, and Communitarianism. *Political Theory*, Vol. 19, No. 4. (1991 november) 539–571.

- Scott, Stephen A. 1982: Canada's Constitution of 1982. In: Riggs – Velk 1982, 3–9.
- Scruton, Roger 2005: Kommunitárius álmok. *Századvég*, 2005. 1. (35), 149–178
- Seglow, Jonathan 2001: Liberalism and the Politics of Recognition. In: Evans, Mark (szerk.): *The Edinburgh Companion to Contemporary Liberalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press. 89–100.
- Selznick, Philip 2002: *The Communitarian Persuasion*. Washington: Woodrow Wilson Center Press
- Skinner, Quentin 1994: Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections. In: Tully – Weinstock (szerk.) 1994, 27–48.
- Smith, Nicholas H. 2002: *Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Smith, Steven B. 1986. Hegel's Critique of Liberalism. *The American Political Science Review*, Vol. 80, No. 1. (1986 március) 121–139.
- Smith, Steven B. 1989. *Hegel's Critique of Liberalism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tam, Henry 1998: *Communitarism: A New Agenda for Politics and Citizenship*. New York: New York University Press
- Taylor, Charles 1964: *The Explanation of Human Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Taylor, Charles 1970a: *The Pattern of Politics*. Toronto: McClelland and Stewart Limited
- Taylor, Charles 1970b: The Two Faces of Affluence. In: Taylor 1970a, 50–69.
- Taylor, Charles 1970c: Power and Participation. In: Taylor 1970a, 97–127.
- Taylor, Charles 1970d: A Canadian Future? In: Taylor 1970a, 128–145.
- Taylor, Charles 1970e: Consensus or Conflict? In: Taylor 1970a, 1–14.
- Taylor, Charles 1975: *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press
- Taylor, Charles 1976: Responsibility for Self. In: Rorty, Emily Oksenberg (ed.): *The Identities of Persons*, Berkeley: University of California Press, 281–299

- Taylor, Charles 1979: *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press
- Taylor, Charles 1985a: *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge University Press
- Taylor, Charles 1985b: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press
- Taylor, Charles 1985c: What is Human Agency? In: Taylor 1985a, 15–44.
- Taylor, Charles 1985d: Self Interpreting Animals. In: Taylor 1985a, 45–76.
- Taylor, Charles 1985e: Interpretation and the Sciences of Man. In: Taylor 1985b, 15–57.
- Taylor, Charles 1985f: Theories of Meaning. In: Taylor 1985a, 248–291.
- Taylor, Charles 1985g: The Concept of a Person. In: Taylor 1985a, 97–114.
- Taylor, Charles 1985h: Legitimation crisis? In: Taylor 1985b, 248–288.
- Taylor, Charles 1985i: Atomism. In: Taylor 1985b, 187–210.
- Taylor, Charles 1985j: Social Theory as Practice. In: Taylor 1985b, 91–115.
- Taylor, Charles 1985k: The Nature and Scope of Distributive Justice. In: Taylor 1985b, 289–317.
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Taylor, Charles 1991: *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Taylor, Charles 1993a: *Reconciling the Solitudes*. Montreal & Kingston: McGill–Queen’s University Press
- Taylor, Charles 1993b: Shared and Divergent Values. In: Taylor 1993a, 155–186.
- Taylor, Charles 1993c: Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada. In: Taylor 1993a, 59–119.
- Taylor, Charles 1993d: Why Do Nations Have to Become States? In: Taylor 1993a, 40–58.

- Taylor, Charles 1993e: The Stakes of Constitutional Reform. In: Taylor 1993a, 140–154.
- Taylor, Charles 1993f: Impediments to a Canadian Future. In: Taylor 1993a, 187–201.
- Taylor, Charles 1993g: Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study. In: Taylor 1993a, 3–22.
- Taylor, Charles 1994: The Modern Identity. In: Markate Daly (szerk.) 1994, 55–70.
- Taylor, Charles 1995a: *Two Theories of Modernity*. (Hastings Center Report) March–April.
- Taylor, Charles 1995b: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Taylor, Charles 1995c: The Importance of Herder. In: Taylor 1995b, 79–99.
- Taylor, Charles 1995d: Overcoming Epistemology. In: Taylor 1995b, 1–19.
- Taylor, Charles 1995e: Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In: Taylor 1995b, 181–203.
- Taylor, Charles 1995f: Irreducibly Social Goods. In: Taylor 1995b, 127–145.
- Taylor, Charles 1997: Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 124–142.
- Taylor, Charles 1998: From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Philippe de Lara. *Thesis Eleven* 54, 1998 február, 103–12.
- Taylor, Charles 2001: The Imminent Counter-Enlightenment. In: Beiner, Ronald – Norman, Wayne (eds.): *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*. Oxford: Oxford University Press, 386–400.
- Tomasi, John 1991: Individual Rights and Community Virtues. *Ethics*, Vol. 101, No. 3., (1991 április), 521–536.
- Trudeau, Pierre 1968a: *Federalism and the French Canadians*. Toronto: MacMillan

Trudeau, Pierre 1968b: New Treason of the Intellectuals. In: Trudeau 1968a, 169–178.

Trudeau, Pierre 1982: Constituent Power, Sovereignty and the Constitution. In: Riggs – Velk 1982, 10–28.

Tönnies, Ferdinand 2004: *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat

Tully, James – Weinstock, Daniel M. (szerk.) 1994: *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press

Waddell, Eric 1986: State, Language and Society. The Visissitudes of French in Quebec and Canada. In: Cairns – Williams (szerk.), 67–110.

Waldron, Jeremy 1993: When Justice Replaces Affection: The Need for Rights. In: *Liberal Rights*. Collected Papers 1981-1991, Cambridge: Cambridge University Press, 370–391.

Walzer, Michael 1993: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell

Wardhaugh, Ronald 1983: *Language & Nationhood. The Canadian Experience*. Vancouver: New Star Books

Weinstock, Daniel M. 1994: The Political Theory of Strong Evaluation. In: Tully – Weinstock (szerk.) 1994, 171–193.

West, Cornel 1989: A Reply to Charles Taylor. *Cardozo Law Review*, 1989 március